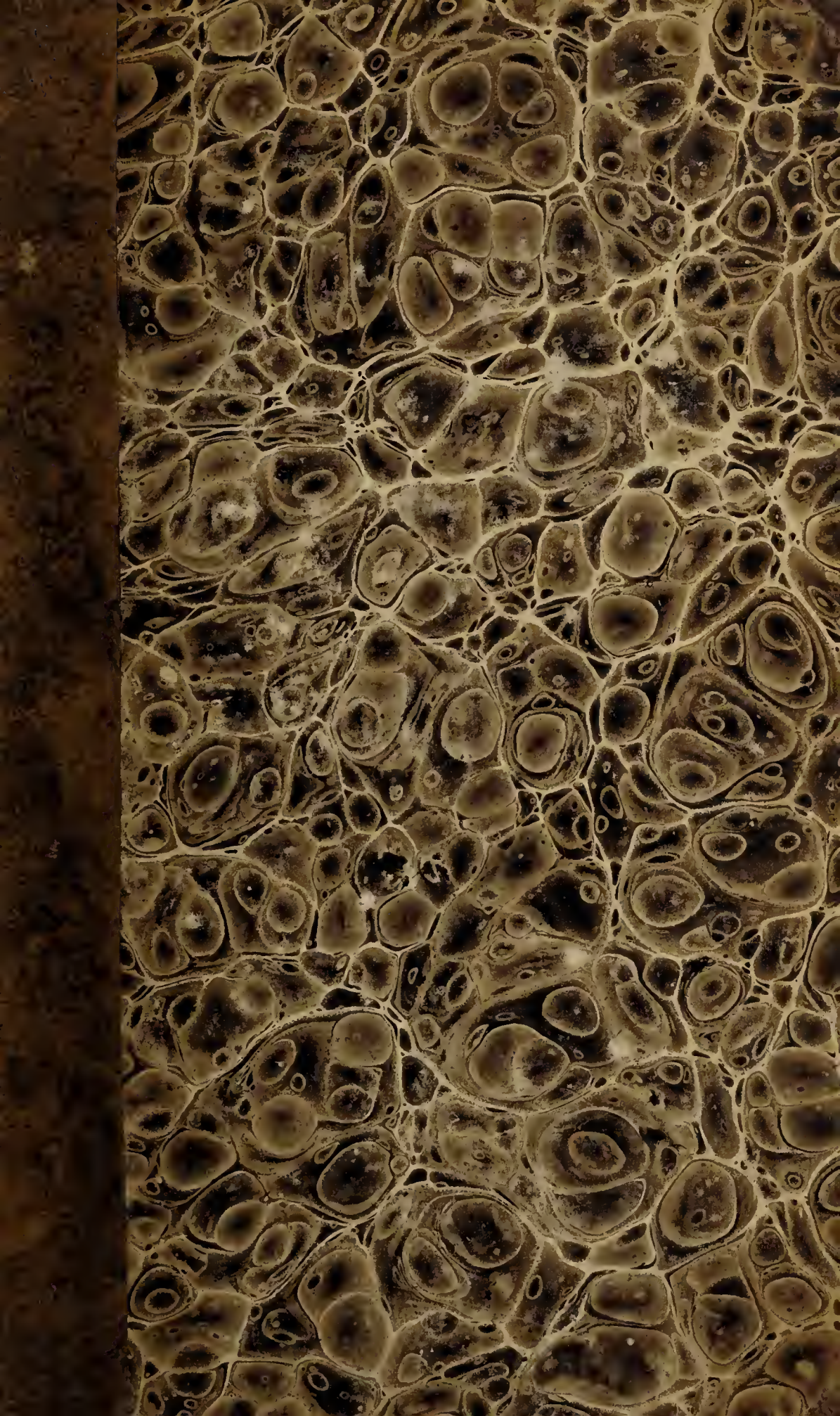

20-5

THEOLOGICAL SEMINARY,
Princeton, N. J.

Case, BF113
Shelf, .H46
Book,

Die

Psychologie

als

Selbsterkenntnißlehre.

Von

D. Johann Christian August Heinroth,

Professor der psychischen Heilkunde auf der Universität zu Leipzig, und Arzt am St. Georgenhause daselbst.

Leipzig 1827,

bei Friedr. Chr. Wilh. Vogel.

Ihren Excellenzen

den

Königlich Sächsischen

Herren Conferenzministern

und

wirklichen

evangelischen Geheimenräthen

ehrfurchtsvoll zugeeignet

von

D. Johann Christian August Heinroth.

Vorwort.

Wenn im lebendigen Menschen, wie ihn die Anthropologie betrachtet, eine äußere, organische, Lebendigkeit von einer inneren, psychischen, unterschieden werden muß; und wenn jene erste in ihrer Besonderheit von der Physiologie in Anspruch genommen wird: so ist auch der Psychologie ihr Geschäft und ihre Stellung angewiesen. Beide, das Wesen und die Beziehungen der Seele, im Besonderen, werden zur Aufgabe der Psychologie, wie das Wesen und die Beziehungen des Menschen, im Allgemeinen, die

Aufgabe der Anthropologie sind. Der Verfasser des vorliegenden Buchs hat in seinem psychisch-ärztlichen Geschäfte fortwährende Veranlassung die Tiefen der Seele zu betrachten und zum Gegenstande seiner Forschungen zu machen. Das Resultat dieser Forschungen ist: daß das Räthsel des Seelenlebens nur in der Freiheit seinen Schlüssel hat. Die Geschichte der Seele ist keine Naturgeschichte: ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ausgang ist nur im Reiche der Freiheit, d. h. des Geistes, zu suchen. In diesem Gebiete findet der Verfasser den wahren Standpunkt (Orient) des Psychologen. Das Gebiet des Geistes ist das religiöse: denn der Geist in seiner Reinheit ist nur als heiliges Wesen denkbar; ihm das Attribut der Heiligkeit nehmen, heißt ihm das Leben rauben. In dem Gebiete des Geistes nimmt die Beobachtung wie der Gedanke, d. h. die Basis wie das Princip der Erkenntniß, einen Charakter an, der sich vom blos wissenschaftlichen unterscheidet, wie die lebendige Gestalt vom Skelet. Die deutlichere Erklärung

über diese allerdings sonderbare Aeußerung giebt vorliegendes Buch selbst, welches freilich nur als ein erster Versuch anzusehen ist.

Man wird den Verfasser auch in diesem Buche, und in diesem vorzugsweise, mystisch und pietistisch finden. Er muß sich dieses Straf-Urtheil gefallen lassen, welches nur auf dem Standpunkte des Glaubens nicht Statt findet, der nicht Jederman's Sache ist. Ferner wird man vielleicht auch aus diesem Buche durch Stellenvergleichungen Widersprüche herausklauben, und so zu zeigen meinen, daß sich die Einheit des Ganzen durch den Widerspruch der Theile vernichte. Bedenkt man aber, daß sich auf den verschiedenen Stufen der Betrachtung die Gesichtspunkte verändern, und, was im niederen und engeren Kreise galt und sich behauptete, nicht selten im höheren und freieren seine Wahrheit aufgeben muß, so wird man wohl mit diesem Vorwurfe nicht zu freigebig seyn. Endlich wird man den Verfasser abermals der Anmaßung

beschuldigen, weil er es gewagt der Psychologie eine neue Bahn anzuweisen. Auch diesen Vorwurf muß er sich gefallen lassen, wenn ihn die reinste Wahrheitsliebe und die ihr entquellende Freimüthigkeit verdient. Uebrigens wird es des verdienten Tadels genug geben, wenn man nur den Verfasser der Ehre würdigen will ihn auszusprechen. So viel zum Vorworte.

Inhalts-Anzeige.

Einleitung.

		Seite
I.	Weg zur Psychologie.	3
II.	Leitendes Princip und Inhalt der Psychologie.	17
III.	Das Bewußtseyn als Organ der Selbsterkenntniß.	27

Erstes Buch.

Die Seele an sich.

Erstes Kapitel.	Wie die Seele an sich vorstellbar sey.	41
Zweites Kapitel.	Die Seele als Trieb. . . .	54
Drittes Kapitel.	Die Seele als Gemüth. .	67
Viertes Kapitel.	Die Seele als Vorstellkraft.	86

Fünftes Kapitel. Die Seele als schaffende Kraft. 103
Sechstes Kapitel. Die Seele als moralische Kraft. 125
Siebentes Kapitel. Die Seele in persönlicher Individualität. . . 148
Achtes Kapitel. Die Seele als Bildungs- und Seligkeit-fähiges, so wie als Verbildungs- und Unseligkeit-fähiges Wesen. 165
Neuntes Kapitel. Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit. 179

Zweites Buch.

Seele und Leib.

Erstes Kapitel. Der Leib und das leibliche Leben überhaupt. . . 191
Zweites Kapitel. Der Leib in seiner Wirksamkeit für sich selbst und für die Seele, oder das organische Leben. . . . 206
Drittes Kapitel. Entwickelung des Seelenlebens durch das leibliche. 228
Viertes Kapitel. Wechselverhältniß von Seele und Leib. 258
Fünftes Kapitel. Primat des Seelenlebens. 274
Sechstes Kapitel. Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Seele und Leib. 285

Drittes Buch.

Seele und Welt.

Erstes Kapitel. Begriff der Welt, und Scheidung dieses Begriffs in den der Natur-Welt und Menschen-Welt. . . 305

Zweites Kapitel. Verhältniß der Naturwelt zur Seele. 326

Drittes Kapitel. Verhältniß der Seele zur Naturwelt. 340

Viertes Kapitel. Verhältniß der Menschenwelt zur Seele. . . . 354

Fünftes Kapitel. Verhältniß der Seele zur Menschenwelt. . . . 376

Sechstes Kapitel. Primat der Welt über die Seele. 391

Viertes Buch.

Seele und Geist.

Erstes Kapitel. Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit überhaupt. 409

Zweites Kapitel. Das Band zwischen Seele und Geist. 425

Drittes Kapitel. Das trennende Princip zwischen Seele und Geist. 441

Viertes Kapitel. Seele und Geist in Einigung. 469

Fünftes Kapitel. Seele und Geist in Geschiedenheit. 488

Sechstes Kapitel. Der Geist als Führer der Seele zu Gott. . . 506

Fünftes Buch.

Seele und Gott.

Erstes Kapitel. Die Seele und der verhüllte Gott. 527
Zweites Kapitel. Die Seele und der offenbarte Gott. 542
Drittes Kapitel. Der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott. 568
Viertes Kapitel. Das Gebet als der Eingang der Seele zu Gott. . 595
Fünftes Kapitel. Das Leben der Seele in Gott, und das Leben Gottes in der Seele. . . . 614
Sechstes Kapitel. Die gottvergessene und gottverlassene Seele. . . 634

Einleitung.

I.

Weg zur Psychologie.

Wie so Vieles aus dem Leben, was den Gang durch die Wissenschaft gemacht hat, auf demselben unlebendig geworden ist, so auch die Psychologie. Nicht genug, daß man unser lebendiges inneres Selbst durch Zerstükkelung aus seinen Fugen gerissen, hat man es ganz kürzlich zu einem Rechnungsexempel gemacht. Wird auf die erste Weise die Seele als Leichnam behandelt, so wird sie in der letzteren zur Kempel'schen Schachmaschine. Ein treuer Sinn für das Leben sträubt sich gegen solche und ähnliche Verfahrungs-Weisen. Ja, sehr leicht ließe sich dergleichen unechte Psychologie selbst zu einem Gegenstande psychologischer Forschung machen. Wir enthalten uns dieser bedenklichen Mühe, und stellen nur im Allgemeinen den Satz eines großen Menschenkenners auf: „daß in einem Gebiete, wo schon der erste Schritt ein Irrthum ist, das wahre Ziel nicht erreicht werden kann." Der große Irrthum unserer Zeit im Gebiete der Erkenntniß ist das Losreißen der intellectuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung mit unserm empfindenden und handelnden Wesen, und die Verselbstständigung der Denkkraft zu einer usurpirten Freiheit und

Herrschaft in dem Gebiete alles Seyns und Lebens. Daher die Vergötterung der sogenannten Wissenschaft, die überall, wo sie sich vom Leben trennt, höchstens nur der Schatten des Lebens, nie das Leben selbst ist. Wo aber das Leben aufhört, hört auch die Wahrheit auf. Daher aber auch der erbitterungsvolle Widerspruch von Seiten der Wissenschaft gegen die Wahrheit selbst, wenn sie als Leben auftritt: weil die Wahrheit der Wissenschaft etwas nicht lebendiges und eben darum nichts wahrhaft geistiges ist: denn Geist und Leben sind unzertrennlich verbunden. Woher diese Erscheinung? daher, daß wir, wir Deutschen, seit geraumer Zeit an einer geistigen Verzehrung leiden, die wir, je mehr sie wächst, für eine desto höhere Sublimation des Lebens halten. Retten wir wenigstens die Psychologie von diesem Uebel; vielleicht, daß dann noch mehr zu unserm Besten geschieht: ist doch von jeher die Selbsterkenntniß für die Mutter der Weisheit gehalten worden. Und was ist eine Psychologie, die uns nicht zur Selbsterkenntniß führt!

Aber wie aus dem Labyrinth falscher Bestrebungen gelangen? „Telemach warf sich in die Wellen, und war frei," sagt Schiller. So lassen wir denn das Zaubergespinnst todter Abstractionen liegen, und halten uns an das Leben, an das Leben unserer Seele, wie wir es in reiner Selbstbeobachtung auffassen. Aber zur reinen Selbstbeobachtung gehört reine Stimmung. Und zu dieser? Nun, wir wollen uns vor der Hand eben nehmen, wie wir uns finden, wir wollen uns in unseren Lebens-Zuständen belauschen, und von ihnen das für unsern Zweck untaugliche, kaum berührt, bei Seite legen, was aber der Lösung unserer Aufgabe günstig seyn möchte, desto genauer betrachten, desto fester an uns halten, desto treuer benutzen.

In täglicher Erfahrung drängen sich, wenn wir uns selbst beobachten, zwei verschiedene Arten von Zu-

ständen auf, in denen wir uns befinden können, und welche auf unsere Stimmung, unsere Ansichten, unsere Handlungs-Weise den entschiedensten Einfluß haben. Der eine dieser Zustände ist ein unbehaglicher, unklarer, unkräftiger. Wir sind unzufrieden, unmuthig, mit uns selbst nicht einig, verdrüßlich, ärgerlich, reizbar, zu Aufwallungen geneigt, leicht in Affect, ja in Leidenschaft versetzt; alles ist uns zuwider, wir mögen uns selbst nicht leiden. Dieß der Zustand unsers Gemüths, der bis zum Lebensüberdruß gesteigert werden kann. Kein Wunder, wenn in diesem Zustande unsere Vorstellungen trübe, verworren, zerrissen sind, wenn wir zum Denken nicht aufgelegt und eben darum auch ohne Gedanken, ohne deutlich gedachte Zwecke sind, und vor allen den Zweck, das Ziel unsers Lebens und Strebens aus den Augen verloren haben. Dieß der Zustand unseres Geistes, in welchem sich eine Stumpfheit, eine Kurzsichtigkeit, eine Zusammenhangslosigkeit der Vorstellungen unserer bemächtiget hat, wodurch natürlich Unentschlossenheit, Trägheit zum Handeln, Schwanken in unsern Entschlüssen, Mangel an Ausdauer in unserm Thun, ja eine Art Bestimmungslosigkeit und dadurch eine Geneigtheit entsteht uns durch äußere Einflüsse bestimmen zu lassen, welche macht, daß wir eine leichte Beute aller Sorgen und Kümmernisse des Lebens werden; woraus sich ergiebt, daß in diesem Zustande auch unser Wille die Kraft des Widerstandes und die Macht zu Vollführung eigener Zwecke und zu Ueberwältigung äußerer Hindernisse verloren hat, mit Einem Worte, daß er eben so unkräftig ist als der Geist unklar und das Gemüth unmuthig oder unlustig. Wir wollen diesen Gesammtzustand unserer Person den Zustand der Gebundenheit nennen. Denn in der That, wenn wir mit Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit desselben blicken, so finden wir leicht, daß wir, was unser ei-

gentlich menschliches, d. h. persönliches Leben betrifft, in aller Hinsicht gebunden sind. Unser Gemüth ist nicht frei: denn trübe Stimmung, düstere Laune, Furcht, Sorge engen es ein, oder auch unlautere Begierden, ungestüme Leidenschaften halten das Herz an ihren Triumphwagen gefesselt. Unser Geist ist nicht frei: wenn er nicht Herr seiner Vorstellungen ist, wenn sie sich nicht in Zusammenhang, Ordnung und Klarheit entfalten, sondern zerstreut, unordentlich, undeutlich, lediglich durch äußere Anregungen bestimmt, die Thätigkeit des Geistes einengen, hemmen, unterdrücken, mit Einem Worte, wenn derselbe ein Spiel seiner eigenen Vorstellungen, und von der Gewalt abhängig ist, welche die Sinne, die Einbildungskraft, die Gefühle, die Triebe und Begierden über dieselben ausüben. Der Wille ist nicht frei: wenn er von den gebundenen Zuständen unseres Gemüths und Vorstellungsvermögens geleitet wird. Wir sind im Irrthume, wenn wir meinen, daß wir frei sind, weil wir einen Willen haben: denn wenn dieser Wille von unsern Trieben und Neigungen, von unsern Begierden und Leidenschaften in Dienst und Pflicht genommen wird, wo bleibt da die Freiheit? Der Wille ist also ebenfalls gebunden, wenn er von solchen Einflüssen, zu denen sich nun noch unrichtige, verkehrte Vorstellungen und Ansichten gesellen, abhängig ist. Und in dieser Abhängigkeit befindet er sich leider, wenigstens bei sehr Vielen, den größten Theil ihres Lebens hindurch, wo nicht gar für immer, so daß solche Menschen selten aus dem gebundenen Zustande überhaupt herauskommen, schon darum, weil ihr Wille immerfort auf die besagte Weise gebunden ist: denn wie unser Wille, so unsere That; wie unsere Thaten, so unser Leben: denn das Leben des Menschen, wie schon anderswo ausgesprochen worden, und wie Jeder in sich selbst finden und fühlen muß,

ist seine That. Wir lassen diesen Zustand, dessen Untauglichkeit, wie überhaupt zum reinen Forschen, so insbesondere zur reinen Selbstbeobachtung am Tage liegt, bei Seite, ohne auch weiter nach seinen Quellen zu fragen: denn weder wie die Krankheit entsteht, noch wie sie zu heben, oder auch wie ihr vorzubeugen ist, kann uns hier dienen. Genug, wenn uns die Schilderung dieses Zustandes zur Erforschung des entgegengesetzten treibt, der uns, schon als noch unerkanntes Gegentheil des ersten, bessere Ausbeute für unsern Zweck verspricht.

Ganz anders ist natürlich der entgegengesetzte Zustand beschaffen, den wir, in Beziehung auf sein Gegentheil, den freien nennen können. In ihm ist, gleichfalls der Erfahrung, wenn auch nicht der täglichen, zu Folge, das Gemüth heiter, der Geist klar, der Wille ungehemmt und kräftig. Aller Druck, alle Last ist vom Leben gewichen, das Herz ist der Freude geöffnet, keine Furcht, keine Sorge ängstiget uns, sondern wir gehen, wie die Kinder, in fröhlicher Gegenwart einer hoffnungsreichen Zukunft entgegen. Wenn das gebundene Gemüth eine Beute des Zweifels, der Unruhe, der Besorgnisse ist, so ist dagegen das freie voll Vertrauen und Zuversicht und voll sicherer, heiterer Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, und die wir uns nur als das Leben fördernd, entwickelnd, bereichernd vorstellen können. Ueberhaupt ist das freie Gemüth ein lebendiges, lebenreiches; und da der schönste Schmuck des Lebens die Liebe ist, ein liebevolles und in seiner Liebe glückliches. So ist es bei den Kindern, und so bei dem Menschen von kindlichem, d. h. freiem Herzen. Denn der Glaube, das Vertrauen, die Zuversicht, das unschätzbare Eigenthum der Kinder, macht das Herz frei und fröhlich und öffnet es den süßesten Gefühlen; und das süßeste Gefühl ist das der Liebe, der freund-

lichen, theilnehmenden Hinneigung zu Allem, was uns umgiebt. Kurz, der Zustand des freien Herzens ist ein glückseliger Zustand. Auf gleiche Weise ist der Zustand des freien Geistes von dem des gebundenen verschieden. Wenn der gebundene Geist ein sklavischer ist, dienstbar den Vorstellungen, über die er nicht Herr werden kann, oder auch überhaupt gehemmt und gelähmt in seiner Thätigkeit, so daß ihm die Umsicht und Uebersicht und gleichsam das Durchschauen der Gegenstände der Erkenntniß mangelt: so behauptet dagegen der Geist im freien Zustande seine angebornen Herscherrechte und bemächtiget sich dieser Gegenstände in klaren Begriffen, bestimmten Urtheilen, sicheren Schlüssen. Er lebt im Lichte der Erkenntniß, die alles Dunkel verworrener Vorstellungen verscheucht, indem sie dasselbe wie mit der Helligkeit des Blitzes durchdringt und so den Tag der Einsicht erzeugt, wo vorher die Nacht der Unbegreiflichkeit herrschte, die den überwältigten Geist mit ehernen Banden fesselte. Kurz, der Zustand des freien Geistes ist ein klarer Zustand, wie der des freien Gemüths ein heiterer ist. Auf ähnliche Weise ist es im Gebiete der Thatkraft, des schaffenden Willens bestellt, wenn er von den drückenden Fesseln eines gebundenen Gemüths und Geistes befreit ist. Er wird von diesen Fesseln befreit, indem Gemüth und Geist selbst frei geworden sind. Wo das Gemüth heiter, der Geist klar ist, da stehen der freien Wirksamkeit des Willens keine Hindernisse mehr entgegen. Er kann nun erscheinen als das, was er seiner Natur nach ist: als die Kraft der gedeihlichen That. Und in Aeußerung dieser Kraft ist nun erst der freie Zustand des Menschen vollendet: denn wenn die Kraft des Willens gelähmt, und durch diese Lähmung in Unthätigkeit versetzt ist, oder wenn der Wille unter der Botmäßigkeit sklavischer Neigungen und beschränk-

ter, ja verkehrter Vorstellungen steht, dergleichen z. B. die Vorurtheile, der Wahn, die Täuschung sind: so ist die ganze Oeconomie des Lebens in Unordnung, Zwiespalt, Verworrenheit; nichts Gedeihliches wird gefördert, alles geht, wie man sagt, drunter und drüber, und das ganze Leben gleicht einer schlechten Wirthschaft, die sich in sich selbst zerstört.

Der Wille, als ausübende Gewalt, kann nur Verderbliches wirken, wo er nicht durch den Geist der Ordnung gerichtet und geleitet wird, und dieser Geist kommt in einem mit sich selbst nicht einigen, in sich selbst zerrissenen Gemüthe nicht zur Sprache. Umgekehrt kann aber auch, wo kein kräftiger Wille waltet, sondern wo derselbe in ohnmächtiger Schwäche danieder liegt, kein Friede im Gemüthe, keine Helligkeit im Geiste Statt finden: denn das Leiden der Macht, welche das ganze Leben in Bewegung setzt, wirkt auch, Zwiespalt erregend, ertödtend oder zerstörend in die übrigen Gebiete des inneren Lebens zurück. Man sieht hieraus, wenn man nicht schon durch eigne Beobachtung darauf hingeleitet seyn sollte, daß der freie Zustand des Menschen ein ganzer, ungetheilter, in allen Gliedern des inneren Lebens harmonischer, kurz ein gesunder Zustand ist, und daß sein Inbegriff füglich mit dem Namen der Seelengesundheit bezeichnet werden kann, so wie umgekehrt jeder gebundene Zustand ein krankhafter genennt werden muß. Dieser Zustand verdient es allerdings, daß wir uns um die Erkenntniß der Quelle bemühen, aus welcher er entspringt. Es läßt sich im voraus erwarten, daß diese Art der Erkenntniß der sicherste Weg zur Selbsterkenntniß seyn, und daß es uns einleuchten werde, wie eine Psychologie ohne Selbsterkenntniß gar nicht denkbar sey, ja wie diese der eigentliche Gegenstand und Inhalt einer echten Psychologie seyn müsse.

Auch zu diesem Ziele führt uns die Selbstbe-

obachtung. Wir besitzen, wie die Erfahrung ebenfalls lehrt, ein Vermögen, dessen Anwendung den freien, dessen Nicht-Anwendung den unfreien Zustand in uns erzeugt. Wir werden unaufhörlich in unserm Innern zur Anwendung dieses Vermögens aufgefordert, und nur, wenn wir dieser Aufforderung Gnüge leisten, sind wir mit uns selbst einig und legen den Grund zu einem glücklichen Zustande. Wir wollen vor der Hand dieses Vermögen mit dem Namen der moralischen Kraft bezeichnen. Sie erscheint, diese Kraft, bei jeder Selbstüberwindung, bei jedem Widerstande gegen äußere Lockung, bei jeder Pflichterfüllung, bei jedem Streben nach dem Besseren, und bei jeder Hinwegräumung eines Hindernisses, welches uns bei dem Streben nach diesem Ziele in den Weg tritt. Sie erscheint nicht blos, diese Kraft, etwa wie ein flüchtiger Blitz, der das nächtliche Dunkel durchbricht, sondern sie wohnt uns bei, sie erfüllt uns, sie durchströmt uns, wie das Blut Herz und Adern durchströmt, sobald wir sie fort und fort in uns anregen und im Leben üben, so daß wir uns unausgesetzt nicht von außen her bestimmen lassen, sondern uns lediglich mit immer wacher Besonnenheit nach dem bestimmen, was wir bei klarem Bewußtseyn in jedem Augenblicke und für jeden Augenblick als das Wahre und Rechte erkennen, oder mit andern Worten und um der vollen Bezeichnung unsers Gegenstandes näher zu rücken, wenn wir immerfort gegen die Uebertretung des inneren Gebotes: „erhalte dich frei, unbefleckt, rein," auf unserer Hut sind, und eben diese Freierhaltung, dieses unbefleckt und rein Bleiben zu unserm Ziele machen. Wir bemerken alsdann ganz deutlich, und sind es uns mit wahrer Wonne bewußt, daß eine Fessel nach der andern von uns abfällt, die uns vorher an irgend etwas, das das Herz, oder den Geist, oder den Willen in

Anspruch nahm, gebunden hielt. Wir sind z. B. an gewisse Genüsse gewöhnt, von denen wir so abhängig geworden sind, daß wir sie uns sogar zur Unzeit und im Uebermaß aneignen, wie etwa Speisen und Getränke; um scheinbar unschuldiger Genüsse zu gedenken. So wie wir uns rücksichtlich ihrer in die Grenzen des natürlichen Bedürfnisses zurückziehen, gewinnen wir einen festen Stand auf dem Boden der Freiheit, und erheben uns gleichsam über uns selbst, wie wir in unserer früheren Abhängigkeit beschaffen waren. So mit allen Neigungen und Leidenschaften, deren Sklaven wir sind. So auch mit den Geistes- und Willens-Fesseln, die wir uns leider nur gar zu oft in arger Verblendung selbst anlegen, wie im wissenschaftlichen und künstlerischen, so im handelnden, ja im religiösen Leben selbst. Jede Lossagung von einem geliebten Irrthume, Wahne, Vorurtheile, jede Lostrennung von einer Verwöhnung, z. B. in unserer Geschäftsführung, entlediget uns einer Fessel und giebt uns das wahrhaft himmlische Gefühl einer Freiheit, die uns kräftiget, indem sie uns erhebt. Und damit man nicht etwa meine, diese Läuterung und Steigerung unserer moralischen Kraft in allen Gebieten unseres Seelenlebens habe blos einen Einfluß negativer Art, indem sie uns von Vielem befreit, was uns vorher lästig war, weil es das stete Gefühl der Abhängigkeit in uns erhielt: so beobachte man sich nur genau in solchen Stimmungen und Zuständen, und man wird finden, daß es auch hell und klar in unserem Innern wird, daß wir gleichsam besser sehen, die Gegenstände deutlicher erkennen und unterscheiden lernen, nicht sowohl das Sinnliche an denselben und in Beziehung auf die Sinne, als vielmehr das Geistige an ihnen, das uns durch die Sinne entgegen kommt, zu unserm Geiste spricht und in Beziehung auf ihn steht, ihn erweckt, anregt,

zum Denken, zum Erkennen auffordert. Das Reich der äußeren Formen tritt uns schöner und bedeutungsvoller entgegen, indem mittels des freien Zustandes, den wir uns durch die moralische Kraft errangen, das eigentliche Element der Freiheit, der Geist in seiner reinen Natur, nämlich als gestaltendes, bildendes, schöpferisches Wesen erwacht, und wie die aufgehende Sonne immer hellere und hellere Strahlen schießt, die uns die Welt und ihr Wesen in immer verklärterem Lichte, in immer deutlicheren, geistigeren Zügen darstellen, so daß sie uns allmälig zur Ideenreichen Geistesschrift wird, aus welcher wir ahnen lernen, daß unsere sogenannten Ideen des Wahren, Guten und Schönen nur leere und todte Abstractionen sind, nur abgeschiedene Schatten des lebendigen Geistes und geistigen Lebens.

Doch wir dürfen diesen lockenden Gegenstand hier nicht weiter verfolgen, sondern müssen uns begnügen in unserm innerlich freien Zustande die Entfaltung unseres geistigen Wesens zu reinerer Einsicht, klarerer Erkenntniß, richtigerer Würdigung der Dinge und ihrer Verhältnisse unter sich und zu uns, auch nur angedeutet zu haben, weil wir dieser Andeutung zu einer Folgerung bedürfen. Nämlich nicht blos die Welt, sondern auch das Leben, unser Leben, fängt an uns auf andere Weise, in höherer, geistiger Beziehung zu erscheinen, wenn einmal die Kraft unseres Geistes, durch die moralische Kraft und ihre freimachende Wirksamkeit geweckt und in Thätigkeit versetzt, ihrer eingebornen Bestimmung des Bildens und Schaffens, des Denkens und Erkennens eingedenk, ihr Werk zu treiben beginnt: kein leeres oder phantastisches Spiel, sondern das ernste Geschäft uns über die Welt und uns selbst zu verständigen.

Das erste, was uns hier begegnet, ist, daß Irrthümer ohne Zahl wie Schuppen von unsern Augen fal-

len, daß wir, vom Geiste der Freiheit beseelt, welcher der Geist des Lebens selbst ist, erkennen, zunächst, wie beschränkt und eng, wie abgestorben und nichtig die Ansichten so Vieler sind, die sogar auf wissenschaftliche Ausbildung und Erkenntniß Anspruch machen; und wie wir, nicht minder als Andere, uns im Laufe unseres Lebens eine Masse solcher Ansichten angeeignet haben, die den Geist mechanisch fesseln und seine Grundkraft zu Boden drücken. Die anspruchvollesten Wissenschaften sind nichts weniger als frei von diesem lähmenden Einflusse. Nicht genug. Wir werden auch gewahr, wie zu Folge solcher Ansichten das Thun und Treiben so Vieler ebenfalls ein beschränktes, enges, abgestorbenes, nichtiges ist, (wovon wir ihnen selbst auf keine Weise die Schuld beimessen wollen;) wie sie, mitten im Leben, nicht wissen, nicht ahnen, was das Leben ist, wie es sich aus dem Menschen entwickeln, steigern, vollenden soll; wie sie das Nichtigste für wichtig, das Wichtigste für Nichts halten. Und dieß gilt denn namentlich in Bezug auf das, was sie selbst in ihrem Innersten sind; wir meinen hiemit nicht das, was sie aus sich gemacht haben, sondern was sie aus sich machen sollten, was sie der Anlage nach sind: Seelen, in denen der Keim der Ewigkeit lebt und sich entfalten und gestalten soll. Seele! großes, bedeutungsvolles Wort! einziger Schatz des Menschen, Wesenheit seiner selbst! Wie würdiget man dich herab, indem man dich zur Sklavin des Leibes, zur Sklavin von niedrigen, zerstörenden Lüsten und Begierden macht! Ja wie würdiget man dich schon herab, indem man dich als einen Leichnam betrachtet, den man mit dem Messer zerlegen kann; oder als ein chemisches Product, das sich in seine Elemente auflösen läßt; oder als ein mechanisches Kunstwerk, dessen Thätigkeiten sich mathematisch berechnen lassen. Und gleichwohl thut dieß

alles, wie schon angedeutet, die sich selbst so nennende Psychologie, und noch dazu die neueste. Es ist fern von mir, irgend einen der wackeren Männer, welche die beispielsweise genannten psychologischen Richtungen genommen haben, tadeln und herabsetzen zu wollen. Ich rede von der Wissenschaft, als einer Vorrathskammer des Zeitgeistes, den Einzelne nicht bilden, sondern von dem sie selbst gebildet werden. Denn das ist auch einer von den großen Irrthümern, die nur der freigewordene Geist erkennt: daß man meint unabhängig, nicht blos von der nächsten Umgebung, sondern noch weit mehr von der fernen Vorzeit, das Licht der Wissenschaft sich und Andern anzünden zu können, daß man aus Unkenntniß oder Nichtbeachtung des Einflusses, den sogar unsere Amme auf uns gehabt hat, geschweige denn mehr als tausendjährige Lehren, die ins Leben übergegangen sind, in dem Wahne steht als entspringe unsere Weisheit aus unserem Haupte, wie des Zeus hohe Tochter aus dem ihres Erzeugers. Man meint gerade dadurch zur echten Freiheit des Denkens und Erkennens zu gelangen, daß man alles Fremde verbannt und nur aus eigener Fundgrube schöpfen will. Nein! in einem gewissen Sinne bleibt es fest und wahr: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Wir wachsen so wenig geistig als leiblich ohne Nahrung, und unser Leben quillt aus fremdem Leben. Auch dieses erkennt man immer deutlicher, je mehr man sich bemüht, nicht, unabhängig vom Aeußeren, sey es Natur, sey es Geschichte und Lehre, sondern unbefangen vom Aeußeren, dasselbe zu betrachten. Man kann dieß aber nicht eher und unter keiner andern Bedingung, als wenn man den Weg einschlägt, den wir nur mit wenigen Strichen angedeutet haben: wenn man die moralische Kraft in sich hervorruft und sie anwendet zur Lösung aller Fesseln

des Geistes, Gemüths und Willens, deren wir uns gar wohl bewußt sind, und immer deutlicher, immer mehr in ihren einzelnen Gliedern bewußt werden, je ernstlicher wir an unserm Befreiungswerke arbeiten, wodurch wir aber auch zugleich die Kraft erhalten, immer mehr von allem diesen Wust und Unrath von uns zu werfen. Und so sey es denn unverhohlen ausgesprochen, was ebenfalls schon flüchtig bemerkt worden ist, daß die Seele in ihrer Lebendigkeit — und diese ist ja doch ihre wahre Wesenheit — noch immer ein Problem ist, dessen Lösung immer weiter hinausgeschoben wird, je mehr sich die einseitigen Versuche von beschränkten Gesichtspunkten aus vervielfältigen. Die Seele ist schon für den Forscher entflohen, sobald sie ihm zum abstracten Wesen geworden ist, und sie wird dieß, sobald man sie nicht stets im Spiegel des Bewußtseyns erblickt: denn hier erscheint sie lebendig in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Einheit, in ihrer Gebundenheit und Freiheit, in ihren Zuständen und Thätigkeiten, in ihrem Sehnen und Hoffen, Dichten und Trachten, Sinnen und Denken, in ihren Beziehungen zu Leib und Geist, Welt und Gott. Kurz die Seele kann nichts seyn und nichts thun, was nicht das Bewußtseyn uns verriethe; und die echte Psychologie ist am Ende nur das Resultat der Selbstbeobachtung im Spiegel des Bewußtseyns. Hiezu gehört aber, daß die Seele mit freiem Blicke schaue. Hiezu gehört wiederum, daß sie durch ihre moralische Kraft alles Hemmende beseitiget habe; und hiezu wiederum gehört, daß sie aufrichtig sey, daß sie den Schalk von sich abgeworfen und der Wahrheit herzlich und treu ergeben sey. Es gehört aber endlich hiezu wieder eine gewisse Sehnsucht, die nicht jedermann's Sache ist, so wenig als der Glaube, der sie befriediget, und auf welchen unsere Psychologie einen besonderen Blick werfen wird, weil sie meint,

daß er für die Wissenschaft, wie leider auch größtentheils für das Leben, noch eine terra incognita ist.

Und so hätten wir denn vorläufig den Weg angedeutet, auf welchem zu hoffen steht, daß wir zu einer echten Psychologie gelangen werden, als zu der Wissenschaft, die uns die Seele in ihrem lebendigen Wesen und in ihren lebendigen Beziehungen kennen lehrt. Es ist der Weg freier Selbstbeobachtung, der aber nur dann erst betreten werden kann, nachdem wir uns die Weihe der moralischen Kraft gegeben haben, die man mit vollem Recht die heilige und heiligende nennen kann, die uns von allem Drucke und Dunkel gebundener Zustände erlöset, und indem sie das Licht des Geistes anzündet, uns in diesem Lichte uns selbst erkennen lehrt. Unsere Seele ist unser Selbst; und so kann denn auch die echte Psychologie nichts anderes seyn, als Selbsterkenntnißlehre. Unsere nächste Aufgabe muß aber seyn, uns mit dem leitenden Prinzip und mit dem Inhalte der Selbsterkenntniß näher bekannt zu machen.

II.

Leitendes Prinzip und Inhalt der Selbsterkenntniß.

Dieselbe moralische Kraft, die uns frei macht, lehrt uns auch unsere Seele vom Standpunkte der Freiheit oder vom religiösen Standpunkte aus betrachten. Zwar unterscheiden wir auf den ersten Blick die Natur unserer Seele von dem Leben derselben, jene als etwas Geschaffenes, was diesem, als selbst schaffenden, zum Grunde liegt, jene als fremdes Werk, dieses als unser eigenes. Allein die Natur der Seele muß wenigstens mit dem Lebens-Zwecke derselben, so fern dieser durch sie selbst frei verfolgt und erreicht werden soll, harmoniren. Und so ist denn auch die Natur unserer Seele, so sehr sie sich zum Theil in die allgemeine Natur, also in nicht-freies Wesen, verlieren möge, dennoch unter den freien oder religiösen Gesichtspunkt zu stellen; denn, noch einmal: die Mittel müssen dem Zwecke angemessen seyn. Folglich möchte die Selbsterkenntniß im psychologischen Sinne, ihrem leitenden Prinzip nach, näher mit der religiösen verwandt seyn als es auf den ersten Blick scheinen dürfte, wenn schon sie, ihrem Inhalte nach, mehr in

sich begreifen wird als diese, die wir jedoch nicht mit der, in früheren dogmatischen Heilslehren anempfohlnen zu verwechseln bitten, als welche das Gepräge der Befangenheit nicht blos, sondern sogar einer gewissen, dem geängstigten Gemüthe entsprungenen, Geistesknechtschaft an sich trägt. Jedoch das Wesen dieses leitenden Prinzips ist zuvörderst näher zu bestimmen, und zwar in seinem weiteren sowohl, als in seinem engeren Sinne.

Wir verstehen nämlich unter religiöser Selbsterkenntniß im engsten und strengsten Sinne die unseres moralischen Zustandes. Unser moralischer Zustand ist derjenige, dessen Maßstab das Heilige ist. Wir tragen sämmtlich, auch wenn bei manchem Menschen es sich nie entwickelte, (was aber mit dem Erwachen des Bewußtseyns geschieht,) das Prinzip der Heiligkeit in uns, zwar nicht als unser eigenes Wesen, aber doch als die Norm für unser Wesen, nach welcher es sich bilden und vollenden soll. Wir wollen hier diese Norm nur mit dem allgemein bekannten Namen des Gewissens bezeichnen. Das Gewissen hält uns ein Unverletzliches, ein Heiliges vor, das, wenn wir es genauer betrachten, als das Gesetz unseres Lebens erscheint. Das Thier wird durch einen zwingenden Instinct getrieben, sein Leben zu bewahren. Das Leben des Thieres ist aber in die Grenzen des leiblichen Bestehens eingeschlossen, und der Instinct geht nicht weiter als auf die Erhaltung dieses Bestehens. Auch wir Menschen haben diesen Instinct, der sich als Selbsterhaltungstrieb ausspricht und sehr oft, wiewohl sehr fälschlich, für das Gesetz unseres Lebens gehalten wird. Das Gesetz kann nur dem Freien gegeben werden; und nur in dem Umkreise unseres selbstbewußten Seelenlebens sind wir frei; ein Lebenskreis, den das Thier nicht kennt, und in welchem der Trieb aufhört

als Trieb zu erscheinen, vielmehr die Gestalt des Gebotes annimmt. Das „du sollst" ist nur an den Menschen gerichtet, der sein Leben nicht instinctmäßig, sondern mit freier Selbstbestimmung führen soll. Zwar sagt das Gebot nichts anders aus als der Erhaltungstrieb, aber auf andere Weise und in einer andern Lebenssphäre. Der Trieb zwingt, das Gebot verpflichtet; der Trieb geht auf das leibliche Leben, das Gebot auf das Leben der Seele. Jedes Wesen auf dieser Erde, unterhalb des Menschen, lebt in seinem Elemente, welches es nicht verlassen kann. So kann der Fisch nicht in der Luft, der Vogel nicht unter dem Wasser leben. Nur der Mensch kann das Element seines Lebens verlassen: es ist die Freiheit. Die Seele des Menschen ist wie in das Element der Freiheit eingetaucht; nur in ihm kann sie gleichsam athmen, sich entwickeln und vollenden. Aber sie kann ihr Lebenselement verlassen, worauf sie, wenn sie außerhalb dieses Elements beharrt, nothwendig untergeht. Sie soll aber leben, wie Alles was Leben hat; und so trägt sie denn das Gebot des Lebens in sich, weil ihr, als freiem Wesen, kein Zwang aufgelegt werden kann. Es ist hier nicht der Ort das Daseyn der menschlichen Freiheit zu beweisen oder das Wesen derselben zu untersuchen; wir verweisen vor der Hand einen Jeden an sein Bewußtseyn, welches ihm sagt, daß er kann was er soll; und in diesem Können liegt das Wesen der Freiheit begründet, wie sich später entwickeln wird. Der Mensch soll das Leben seiner Seele erhalten, heißt; er soll sich frei erhalten: das Gebot des Lebens, der Freiheit, der Heiligkeit ist für die Seele des Menschen eines und dasselbe: denn das Wesen der Heiligkeit besteht in der Freiheit. Nicht die Natur, nur der Geist ist frei: der Mensch besitzt also in seinem Lebensgesetz das Gesetz der Geisterwelt. Hoch geehrt ist

er durch dieses Gesetz, und hochbeglückt, wenn er es erfüllt: denn der Geist lebt ewig und selig. Ewig, d. h. unvergänglich lebt der Geist, weil die Freiheit über Raum und Zeit, als den Elementen der Vergänglichkeit, schwebt; und selig lebt der Geist, weil Seligkeit das Element der Heiligkeit ist; wie wir in jedem Augenblicke erfahren können, wenn wir uns bemühen das Gebot der Heiligkeit oder Freiheit zu erfüllen: jeder freie Moment ist ein seliger. Der Mensch soll leben, heißt also: er soll selig seyn. Läßt sich eine angenehmere Pflicht erfüllen? Nur daß allein das Leben in der Freiheit selig macht: das ist das Schwierige! Aber das Lebensgebot ergeht unausgesetzt an den Menschen; das Gewissen schläft und schlummert nicht; und wie sich der Mensch zum Lebensgebot des Gewissens verhält, das ist sein moralischer Zustand. Der moralische Zustand bezieht sich auf das freie Wesen der Seele, und dieses sich auf das Heilige. Der moralische Zustand ist also der religiöse: denn wir sind dem Heiligen verbunden, verpflichtet, nicht durch eine Zwangskette, sondern durch das Gebot: „ihr sollt heilig seyn," welches jedes Menschenherz freiwillig oder widerwillig anerkennt. An diese Anerkennung schließt sich die moralische Selbsterkenntniß, die uns leider von unserm Wesen, wiefern es unser Werk ist, d. h. von unserm Thatleben — und auch unsere Gedanken und Neigungen sind unsere That — nicht viel Gutes berichtet. Indessen sei diesem wie ihm wolle, so lernen wir uns doch durch die moralische Selbsterkenntniß in der ganzen Sphäre unseres freien Wesens erkennen, und ohne dieselbe in dieser weiten Sphäre durchaus nicht. So weit sich unser Selbst erstreckt, erstreckt sich auch unsere Freiheit: sie nimmt folglich die ganze Sphäre des Selbstbewußtseyns ein. Da nun in diesem unser ganzes Gemüths-, Geistes- und

Willens-Leben geführt wird, so ergiebt sich, daß der Erkenntniß unseres ganzen Seelenlebens die moralische Selbsterkenntniß zum Grunde liegen muß; oder mit andern Worten: das Princip der Selbsterkenntniß, so weit sie sich auf unser Seelenleben erstreckt, muß moralischer Art seyn: und da die Begriffe moralisch und religiös gleichbedeutend sind, (denn sie gehen beide im Heiligen auf) so ist nun erwiesen, was zu Anfange dieses Abschnitts angedeutet wurde: daß die psychologische Selbsterkenntniß mit der religiösen in sehr nahem, ja im innigsten Zusammenhange steht; die Erkenntniß unseres gesammten Seelenlebens beruht auf der letzteren. Und dieses Prinzip hat alle bisherige Psychologie, welche, unter welcher Form sie auch erschienen, immer nur als Naturlehre der Seele anzusehen ist, gänzlich übersehen, und uns daher auch vom Seelenleben selbst keine Kunde gegeben. Allein auch wir würden dieß zu thun nicht im Stande seyn, wenn wir nicht auf die Natur der Seele ebenfalls Rücksicht nähmen: denn wie bereits gesagt: das Leben der Seele ist auf ihre Natur gegründet, und die Natur der Seele selbst ist auf gewisse Bedingungen und in gewisse Beziehungen gestellt, ohne welche die Seele gar nicht erscheinen und sich entwickeln, viel weniger ihr eigenes Leben führen kann. Jedoch auch der Inbegriff von allem diesem muß, wie bereits oben angedeutet worden, unter das religiöse Prinzip der Selbsterkenntniß gestellt werden, weil außerdem kein harmonisches Ganzes der Selbsterkenntniß, kein innerer Zusammenhang, keine Einheit derselben zu Stande kommen würde. Dasselbe Licht muß alle Sphären unseres inneren Selbst erleuchten und erhellen. Hiedurch kommt die religiöse Selbsterkenntniß im weitern Sinne zu Stande. Es ist dieß aber, besagter Maßen, auf keine andere Weise mög-

lich, als indem die ganze Einrichtung der Seele an sich und in allen ihren Beziehungen als Mittel auf den Zweck des Seelenlebens, welcher ein heiliger Zweck ist, und die Heiligkeit und Seligkeit der Seele zum Ziele hat, bezogen wird. So begleitet uns das leitende Prinzip durch das ganze Gebiet und den Gesammtinhalt der Selbsterkenntniß. Dieser Gesammtinhalt nun, vom Prinzip abgesehen, obgleich nie von ihm verlassen, da dasselbe der ariadnische Faden durch das Seelenlabyrinth ist, gestaltet sich für die Darstellung auf sehr einfache Weise, indem das Seelenleben, immer an die natürliche Einrichtung und die Beziehungen unseres Seelenwesens geknüpft, von der nächsten und tiefsten, bis zur entferntesten und höchsten dieser Beziehungen verfolgt wird. Und da das Wesen und Leben der Seele ohne diese Beziehungen gar nicht zum Vorschein, zur Wirklichkeit gelangt, so hat eigentlich die ganze Psychologie als Selbsterkenntnißlehre keine andere Aufgabe, als, unter dem Exponenten des religiösen Prinzips, welches die Freiheit, oder der Geist, oder das Heilige ist, die ganze Reihe jener Beziehungen zu verfolgen und zu entwikkeln, und das Verhältniß des Seelenlebens zu ihnen sämmtlich aufzustellen.

Welches sind nun diese Beziehungen? Die nächste Beziehung hat allerdings die Seele zu sich selbst, indem sie sich selbst etwas ist, und wird, und werden will. Sie ist in dieser Hinsicht, *oder an sich selbst*, zuerst zu betrachten. Allein sie *ist* schon, indem wir sie also betrachten, in allen ihren übrigen Beziehungen *vorhanden*. Welches sind nun diese? Die unmittelbarste aller Beziehungen der Seele, zur Verwirklichung ihrer Existenz (Lebens-Erscheinung) und Entwickelung, ist die zum Leibe und zur leiblichen Erregung. Nur durch den Leib wird die Seele

erweckt und zur äußeren Thätigkeit erregt, und nur durch ihn im zeitlichen Daseyn erhalten. Die Seele bezieht sich also, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, nothwendig auf den Leib als auf ihr Werkzeug und ihren Träger, so wie dieser sich in beiderlei Hinsicht auf die Seele bezieht. Wie nun aber der Leib nicht besteht ohne die Welt, in der er lebt, so bezieht sich die Seele auch nothwendig durch den Leib und mittelst desselben, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, auf die Welt, so wie diese durch jenen sich auf die Seele, deren Erweckungs- und Erregungs-Mittel nicht allein, sondern deren Schule und Bildungs-Mittel sie auch ist, in mehr als Einem Sinne. Nun sind wir uns aber wohl bewußt, daß die Seele nicht blos durch leibliche und weltliche Anregungen sich etwas ist und wird und werden will, sondern daß sie auch Anregungen von innen erhält, nicht aus sich heraus, sondern in sich hinein, ganz auf ähnliche Weise, wie auch die Anregungen von Außen in die Seele hinein gelangen: nämlich durch den Sinn, und zwar durch den entgegengesetzten des äußeren: durch den innern, der nichts anders ist als was wir Vernunft oder Bewußtseyn nennen; wie späterhin ausführlich dargethan werden wird. Wie nun das den äußeren Sinn erregende die Welt ist, so das den inneren Sinn erregende: Gott. Allein nicht unmittelbar erfolgt die göttliche Erregung der Seele, eben so wenig als die weltliche; sondern wie bei dieser der Leib der Vermittler ist, so bei jener der Geist, (πνευμα) der eben so das Eigenthum der Seele ist als der Leib, aber auch eben so wenig zum Wesen der Seele gehört als dieser. Der Geist verhält sich also zur Seele innerlich, wie der Leib äußerlich; und die Seele steht in Beziehung zu Gott, sowohl ihrer Natur als ihrem Leben nach, nur durch den Geist, wie in Beziehung zur Welt nur

durch den Leib*). So unwahr es also seyn würde, eine wirkliche und lebendige Beziehung der Seele zur Welt abzuleugnen, eben so ungegründet ist die Ableugnung der wirklichen und lebendigen Beziehung der Seele zu Gott; eine Beziehung, welche heutzutage von Vielen als mystisch und schwärmerisch verworfen wird, so klar sie auch für denjenigen zu Tage liegt, welcher begreift, daß der innere Träger der Seele, der Geist, eben so wenig durch sich selbst besteht als der Leib, sondern daß, wie der Leib ein Universum um sich hat, aus dem er lebt, und von dem er erhalten wird, auch der Geist eine Quelle seines Lebens und seiner Erhaltung hat, die nicht aus der Welt strömt, so wenig als der Aether, der die Flamme erzeugt aus dem Oele das sie ernährt, und dem Dochte der sie trägt, sondern von oben, von Gott selbst, dessen Abkömmling und Ebenbild der Geist ist. Und so steht denn die Seele, abermals ihrer Natur und ihrem Leben nach, in Beziehung auf den Geist, durch den Geist aber (das Heilige in ihr) in Beziehung mit Gott dem Heiligen selbst, und Gott wiederum in Beziehung mit ihr. Und so löset sich die ganze Psychologie in fünf Theile auf, die sämmtlich mit einander in genauem und innerem Zusammenhange stehen, und die wir in einer Aufeinanderfolge von fünf Büchern betrachten. Das erste betrachtet die Seele an sich, das zweite Seele und Leib, das dritte Seele und Welt, das vierte Seele und Geist, das fünfte Seele und Gott.

So viel über das leitende Prinzip und den Inhalt der Psychologie. Das Prinzip der Psycho-

*) Man lasse diese hier noch unerwiesenen Aeußerungen vor der Hand wenigstens hypothetisch gelten. Mehr von ihnen an ihrem Orte.

logie, gleichsam die Seele derselben, durchdringt ihren ganzen Inhalt, und löset ihn gleichsam in ihr Element auf, wie das Licht alle Gegenstände, welche gesehen werden sollen, in sich aufnimmt. Es ist das Licht der Freiheit, des Geisterelements, welches durch alle Seelen-Erscheinungen leuchtet. Diese selbst aber, oder der Inhalt der Psychologie, sind nur erkennbar durch das Medium des Erkennens, dessen wir wiederholt, obwohl nur im Vorübergehen, gedacht haben. Es ist das Bewußtseyn. Wie aber das Bewußtseyn das Organ der Selbsterkenntniß seyn könne, muß erst noch einer vorläufigen Betrachtung unterworfen werden.

III.

Das Bewußtseyn als Organ der Selbsterkenntniß.

Wir wüßten nichts von unserm Selbst ohne das Bewußtseyn. Was ist das Bewußtseyn? Ist es unser Ich selbst? oder ist es eine besondere Eigenschaft, Wirksamkeit, Thätigkeit unseres Ich? oder ist es etwas von unserem Ich verschiedenes, nur mit ihm in nothwendiger Beziehung stehendes? denn trennen wenigstens können wir unser Ich nicht von Bewußtseyn; es ist nur mit und in dem Bewußtseyn da, und nicht denkbar ohne Bewußtseyn. Ich und Bewußtseyn sind unzertrennlich. Noch einmal: sind beide Eines und Dasselbe? Blicken wir recht aufmerksam auf unser Inneres! Ich finde mich im Bewußtseyn. Mein Ich bin ich selbst, oder, mein Ich ist mein Selbst, vom Lichte des Bewußtseyns erleuchtet. Ohne den Lichtstrahl, der aus dem Bewußtseyn auf mein Selbst fällt, wäre dieses Selbst kein Ich. Das Thier ist ohne Zweifel ein Selbst, aber es ist kein Ich, denn ihm mangelt das Bewußtseyn. Ich kann, ich muß mir denken, daß auch mein Selbst seyn könnte, ja seyn konnte, ohne Bewußtseyn: denn

ich weiß, so gewiß als ich bin, daß ich war, ehe ich ein Ich war, (als Säugling und unmündiges Kind). Das Bewußtseyn macht das Selbst zum Ich. Allein das Bewußtseyn ist ja nur mit, nicht vor dem Ich gegeben; wie kann man sagen: das Bewußtseyn macht das Selbst zum Ich? Dieß kann demnach nur heißen: ohne Bewußtseyn wäre das Selbst kein Ich. Was kommt nun zu einander? kommt das Bewußtseyn zum Selbst, oder das Selbst zum Bewußtseyn? Wie dem auch sey, wir sehen, daß Selbstheit und Bewußtseyn verschieden sind. Sind sie nun blos dem Grade, oder sind sie der Art nach verschieden? d. h. wird das intensivere Selbst zum Ich? oder bedarf das Selbst eines zweiten, fremden Elements, wodurch es zum Ich werde? Im Selbst finden wir, psychologisch, durchaus keinen Grund zur Ichheit, so wenig wir, physicalisch, in der Schwere einen Grund des Lichts finden. Wie die Schwere, im Kreise der Beobachtung, nur ihre Eigenthümlichkeit aussagt, nämlich die absolute physische Concentricität, so das Selbst, in demselben Kreise, nur die seinige: die absolute psychische Concentricität. Demnach ist ein fremdes Element von Nöthen, um das Selbst mit der Ichheit zu bereichern. Es ist hier ganz derselbe Fall, wie bei der Erscheinung der Flamme an einem brennbaren Körper. Vor dem Zutritte der zündenden Kraft keine Flamme. So auch im Selbst des Menschen vor dem Zutritte des Prinzips der Ichheit kein Ich. Wie dort die Flamme schon das Zeichen der hinzugetretenen zündenden Kraft ist, so hier das Bewußtseyn das Zeichen des hinzugetretenen Prinzips der Ichheit. Fragen wir vor der Hand nicht nach dem Woher? dieses Prinzips; genug, daß es im Bewußtseyn vorhanden ist und seyn muß. Wenn nun die eigenthümliche Wirkung desselben ist, daß es das Selbst gleich-

sam aus der Dunkelheit hervorzieht, von welcher es früher umfangen war, so können wir füglich sagen, daß es ihm denselben Dienst leistet, welchen jeder erleuchtete Gegenstand von dem Lichte empfängt, welches ihn erhellet. Das Selbst erkennt sich selbst, erschaut sich gleichsam selbst in dem Lichte, welches, weil es nicht von ihm ausgeht, als in dasselbe eingehend anerkannt werden muß. Das Prinzip der Ichheit ist also nichts anderes als das in die Dunkelheit des Selbst einfallende, dasselbe erleuchtende, und es dadurch für sich selbst erkennbar machende Licht*). Das Bewußtseyn ist demnach ebenfalls nichts anderes als die fortwährende Bestrahlung des Selbst vom Lichte, die fortwährende Erhellung des Selbst zum Ich. Darum finden wir uns auch im Bewußtseyn, nicht durch unsere willkührliche Thätigkeit, nicht einmal durch unser abgenöthigtes Zuthun, sondern durch das unabänderliche Ereigniß, durch welches wir in die Gemeinschaft des Lichts gezogen werden. Man kann die Entstehung des Bewußtseyns im Menschen die Geburt zum Licht nennen: denn von nun an ist das Licht des Bewußtseyns das Element, in welchem wir leben, und aus welchem wir unsere (innere) Nahrung saugen. Wir sind Lichtpflanzen, wir bedürfen des Lichts, und ohne dasselbe sinken wir wieder in den dunkeln Schoos des Nichtbewußtseyns zurück, wie uns z. B. im Schlafe widerfährt. Wir erken-

*) Wir müssen diesen bildlichen Ausdruck brauchen, weil es keinen andern giebt, um die auffallende, nicht zu verkennende Analogie zwischen dem Sehen des Auges durch das Licht und dem Erkennen der Vernunft durch den Geist — als das die Seele erleuchtende — zu bezeichnen. Auch ist dieser Ausdruck schon durch das Alterthum und die Uebereinstimmung aller Zeiten geheiligt.

nen uns selbst und alles, was wir erkennen, nur im Licht des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn ist unser Eigenthum und ist gleichwohl etwas Höheres als wir selbst sind. Und dieß ist der Punkt, von welchem die eigentliche Aufgabe unserer Betrachtung beginnt.

Weil wir das Bewußtseyn immerfort mit uns tragen, weil es von unserm Ich unzertrennlich ist, so mag Manchen bedünken, daß das Bewußtseyn nur eine Aeußerung unserer Selbst-Kraft oder unserer Lebendigkeit ist. Allein der erste Blick auf uns selbst belehrt uns, daß wir an das Bewußtseyn gebunden sind, daß es uns, selbst wider unsern Willen, auf allen unsern Wegen begleitet, daß es ein Zeuge alles unseres Schaffens, Thuns und Treibens ist, nicht aber durch unser Schaffen und Bilden, Denken und Wollen erzeugt wird. Das Bewußtseyn ist nicht in uns, sondern wir sind im Bewußtseyn. Wir leben, regen und bewegen uns im Bewußtseyn, wie der Fisch im Wasser, wie der Vogel in der Luft. Das Bewußtseyn hält und trägt uns, wie die genannten Elemente ihre Lebendigen tragen. Das Bewußtseyn ist also das Element in dem wir leben, aber nicht unser Leben selbst; es ist das Licht, in dem wir sehen, aber nicht unser Sehen selbst. Wir dürfen also unser Selbst, unser Ich, durchaus nicht mit dem Bewußtseyn verwechseln, so wenig man den Vogel mit der Luft, den Fisch mit dem Wasser verwechseln darf. Wie? so würde ja das Bewußtseyn, das jeder Denker als eine bloße Erscheinung, als die Manifestation unserer Ichheit, als das ursprüngliche und nothwendige Attribut unseres Geistes, anerkennt, zu etwas Selbstständigem und von uns selbst Unterschiedenem und Verschiedenem hypostasirt? Allerdings, und zwar ohngefähr eben so wie Socrates seinen Genius, oder Paulus den Christus in sich hypostasirte, oder wie der Hohe, Unbe-

griffene sich selbst zum Attribut der Menschheit und eines jeden Menschen machte, indem er sagte: „ich bin das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.“ Mysticismus ohne Gleichen! Allerdings; aber was können wir dagegen sagen, wenn dieser Mysticismus Wahrheit ist? Ja! wir haben an unserm Bewußtseyn den untrüglichen Bürgen des göttlichen Wesens und den unpartheiischen Richter unseres eigenen.

„Est Deus in nobis; agitante calescimus illo.“

Ueberhaupt ist es Zeit dem Bewußtseyn sein volles Recht zu vindiziren, es aus dem Kreise der gemeinen Ansicht heraus, und in das Licht zu stellen, welches ihm gebührt, da es das göttliche Licht selbst ist, an dem sich unser Selbst zum Ich entzündet, an dem sich unser Selbst als Ich erkennt. Was wir das Gewissen in uns nennen, ist nur ein aufgefangener Strahl des Lichts, das unaufhörlich in uns hineinleuchtet, und vor dessen heiliger Gegenwart keiner unserer Gedanken verborgen ist. Es ist der Gott, von welchem geschrieben steht: „nähme ich Flügel der Morgenröthe und flöhe an das äußerste Meer, so würde mich doch deine Hand führen und deine Rechte mich halten.“ Unserm Bewußtseyn können wir nicht entfliehen, es folgt uns überall. Das Bewußtseyn ist das heilige, reine, unbefleckte und nicht zu befleckende Wesen in unserm Inneren, in dem wir uns, wie wir sind, erblicken, der lichthelle Spiegel, welcher uns unsere Flecken zeigt. Das Bewußtseyn bestraft uns mit der Hölle, wenn wir seine Weisung verschmähen, wie es uns mit dem Himmel belohnt, wenn wir den Pfad des Lichts wandeln, den es uns zeigt. Wir selbst zeigen uns den Weg nicht, den wir gehen sollen. Dieses Sollen in uns kommt nicht von uns. Gleichwohl finden wir es in unse-

rem Bewußtseyn. Es stammt also aus dem Bewußtseyn. Und so finden wir denn bei genauerer Betrachtung, daß das Bewußtseyn die Quelle aller Gesetze unseres Lebens, oder vielmehr des einzigen Lebensgesetzes ist, das aber auf alle mögliche Lebensverhältnisse einfließt. Unser ganzes Leben soll licht, soll heilig seyn. „Wandelt im Lichte!" Dieß ist das Gesetz unseres Lebens; das Bewußtseyn, das Licht selbst, kann kein anderes geben. Das Licht, die Quelle aller Form, aller Gesetzlichkeit, ist die Form, in die wir uns einbilden sollen, als in die Ur-Form, in die Ur-Idee, gleichsam in die göttliche Gestalt selbst. Und so sehen wir, daß das Bewußtseyn nichts anderes als der innere Sinn, das innere Auge, kurz daß es die Vernunft ist, das Organ der Idee des Logos, mit dem schon Platon vertraut war, und mit dem sich jeder vertraut machen kann, der den Umgang mit seinem eigenen Bewußtseyn nicht scheut. Wir fragen nun: Ist nicht das Bewußtseyn, obwohl unser Besitzthum, dennoch der Bewahrer eines Höheren als wir selbst sind: des Geistes? Werden wir nicht, wir wiederholen es ausdrücklich und nachdrücklich, durch das Bewußtseyn gerichtet, belohnt, bestraft? Hält es uns nicht die Norm unseres Thuns, d. h. unseres Lebens vor? denn „des Menschen Leben ist seine That." Stehen wir aber mit unsern Thaten vor diesem Richter, so steht dieser Richter über uns, und nur an seinen Aussprüchen, wenn wir sie hören wollen, können wir unsern Werth oder Unwerth, überhaupt unser ganzes Wesen erkennen: denn was wissen wir von uns, was uns das Bewußtseyn nicht sagte, dieser Sprecher, dieser Logos, durch den wir uns selbst vernehmen, der also unsere Vernunft ist! Und so ist also das Bewußtseyn nothwendig das Organon aller Selbsterkenntniß, und unsere Seele kann ihr vollständiges Bild nur im Spiegel des Bewußt-

seyns auffassen, wie die Form der äußeren Welt nur im Lichte erkennbar wird. Wie erscheinen wir nun im Bewußtseyn? Dieß ist die Frage, welche die Psychologie als Selbsterkenntnißlehre zu beantworten hat. Suchen wir zunächst uns in dem Gebiete unserer Forschung zu orientiren.

Wir können unser Ich, unser Selbst, oder unsere Seele, wie schon im vorigen Abschnitte dieser Einleitung dargethan worden, in fünf verschiedenen Beziehungen betrachten und unsere Selbsterkenntniß nach diesen Beziehungen entwickeln. Die erste und unmittelbarste dieser Beziehungen hat die Seele auf sich selbst, wiefern sie eben etwas an sich oder ein Selbst ist. Hier fragt sich, wie erblicken wir unser Selbst an sich im Bewußtseyn? Wir erblicken es als beharrlich und veränderlich, als afficirbar und selbstthätig, als gebunden und frei, als Entwikkelungs-. Bildungs- und Wohlfähiges, aber auch als Verbildungs-, Verderbniß- und Wehfähiges Wesen; uud zwar alles dieß hervorbrechend aus Einem Vermögen, Einem Triebe, welcher sich zu Gemüthskraft, Vorstellkraft und Thatkraft entfaltet, und der erste Gegenstand der Betrachtung seyn muß. Sodann erblicken wir die Seele als äußerlich bedingt durch den Leib, und mittels dieses durch die Welt; und innerlich bedingt durch den Geist, und mittels dieses durch Gott: denn der Geist zeugt von Gott, indem er vom Heiligen zeugt. Die Beziehung unseres Selbst auf das nächste Aeußere oder den Leib, von der beginnenden Entwickelung des letzteren an bis zu seinem Absterben, so wie im gesunden und kranken Zustande desselben, ist zu reich an Momenten, welche die Seele berühren, als daß sie hier auch nur angedeutet werden könnten. Es gnüge hier die Bemerkung, daß der Leib der äußere Träger (Basis) der Seele und ihres Lebens ist. Die Beziehung der Seele auf

die Welt anlangend, sowohl wiefern dieselbe eine Naturwelt, als wiefern sie eine Menschenwelt ist: so lehrt uns das Bewußtseyn, daß unsere Seele theils dieser doppelten Welt angehörig, theils von ihr (auf natürliche oder widernatürliche Weise) abhängig ist, theils daß sie wenigstens die Fähigkeit und den Beruf hat sich an der Außenwelt zu innerer Freiheit und Selbständigkeit auszubilden.

Von ganz anderer Beschaffenheit ist die Selbsterkenntniß in Beziehung auf den im Bewußtseyn (Vernunft) sich offenbarenden Geist, als den Sprecher und Verkündiger des Heiligen. Hier fällt erst das volle Licht auf unser Selbst. Hier lernt sich die Seele als moralisches, d. h. der Heiligkeit fähiges und zur Heiligkeit verpflichtetes Wesen kennen. Hier findet die Seele sich unselig, wenn sie sich, der Weisung entgegen, abwendet vom Bewußtseyn, in welchem das Licht, die Weisheit wohnt, die zu Gott führt. Das Bewußtseyn zeihet die Seele, in diesem Thun, der Sünde, und stößt sie aus dem Paradiese. Glücklich die sündige Seele, wenn sie mit der Schuld die Reue kennen lernt: denn durch die Reue wird ihr die Versöhnung. Doch lernt sie auch, daß es etwas giebt, was von der Reue zurückhält: es ist dasselbe, was zur Sünde lockt: der Hang zum Bösen. Das Bewußtseyn erhellet der Seele diesen Hang als etwas ihr eigenthümliches, und doch gleichsam nur wie angeflogenes, nicht von innen heraus entspringendes: denn die Seele will ja aus ihrem innersten Grunde Seligkeit; und die Seligkeit wohnt im Lichte und nicht in der Finsterniß, wo das Böse wohnt. Die Finsterniß und das Böse sind dasselbe, wie das Licht und das Gute. Woher demnach der Hang zum Bösen? Nur dieses sagt uns das Bewußtseyn nicht:

denn es weiß nichts von diesem Hange.*) Ungeachtet dieses Hanges aber vermag die Seele sich dem Lichte zuzuwenden, vermöge der ihr verliehenen moralischen Kraft, welche heilige, geistige Kraft vom Heiligen, vom Geiste selbst angeregt, genährt, gestärkt wird, und ihrerseits wiederum die Kraft des Glaubens anregt, der die Gemeinschaft der Seele mit der Gottheit vermittelt, die nur durch den Glauben möglich ist. Der Glaube, das Vertrauen zu Gott, die Gottes-Zuversicht bringt das schöne Verhältniß hervor, in welchem der Mensch der Gnade Gottes inne wird, also das letzte und höchste, zu welchem sich die Seele steigern kann; so wie dagegen umgekehrt der Unglaube und die Verstockung die Seele in einen Abgrund von Qualen führt, aus welchem herauszukommen eben nur durch Rückkehr zum Glauben, der in alle Herzen gepflanzt ist, möglich wird.

So findet sich die Seele im Glauben, der ihr zu einem neuen Lebenselemente wird, welches sie wie Tageslicht umgiebt, an ihrem Ziele und hat was sie sucht: Leben und volle Gnüge. In die Gnade Gottes aufgenommen und von ihrem vollen Lichte bestrahlt erkennt nun die Seele sich selbst als einen Keim göttlichen und ewigen Lebens, bestimmt durch die Entwickelung ihrer Kräfte dieses Leben in seiner ganzen Fülle in sich aufzunehmen, d. h. selig zu seyn im göttlichen Erkennen, Lieben und Wirken, und zwar alles dieß im Geiste und durch den Geist, der sich in der Vernunft offenbart und welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig einwohnt. Alles dieß erfahren, erleben wir, wenn wir die Bedingungen

---

*) Nothwendig ist der Hang zum Bösen nicht: sonst läge er in der Ordnung der Dinge, d. h. in der Vernunft. Er ist also zufällig. Die Geschichte also, die uns das Zufällige, d. h. das aus Freiheit

dieses Erlebens erfüllen, in dem Bewußtseyn und durch dasselbe. Und so ist denn das Bewußtseyn das wahre Organon vollständiger Selbsterkenntniß, das Licht, welches unser Selbst durch und durch erleuchtet, und uns in den verschiedenen Beziehungen desselben die Durchgangspunkte vom Werden zum Seyn, vom Seyn zum Haben zeigt. Denn die Seele an sich hat blos die Aufgabe der Selbst-Entwickelung, (des Werdens,); der Welt gegenüber: die der Selbst-Erhaltung, (des Seyns,); dem Geiste gegenüber: die der Selbst-Verläugnung (des Habens): denn nur indem sie ihr Seyn (ihre Freiheit) dem Geiste hingiebt, (sich selbst verläugnet,) wird sie von ihm erfüllt und mit seinem Reichthume gesättiget. Und dieß ist das Ziel, dem die Seele von ihrem ersten Erwachen an nachstrebt. Ihr Werden ist ein Vermögen, ihr Daseyn ein Bedürfniß; und nur in der Hingabe ihres Daseyns an den Geist ist Befriedigung: denn nur in ihm ist Fülle und Gnüge und Seligkeit; und zur Seligkeit ist die Seele geschaffen. Unmerklich ziehen sich diese drei Stufen des Seelenlebens, mit den möglichen Abweichungen von der rechten Bahn, durch unsere Psychologie, gleichsam als die unsichtbare Seele derselben selbst.

Dieß ist der Inhalt der Psychologie als Selbsterkenntnißlehre. Nur im Bewußtseyn ist das Geheimniß der Selbsterkenntniß verschlossen, und nur das völlig aufgeschlossene Bewußtseyn verständiget uns gänzlich mit uns selbst. Wir geben uns das

---

entspringende erzählt, kann und muß uns allein Auskunft über den Hang zum Bösen geben. Und sie thut es auch; aber nur die heilige, die als göttliche Offenbarung mitten durch die Weltgeschichte hindurchzieht und sogar mit dem Ursprunge des Bösen beginnt.

Bewußtseyn nicht, wir empfangen es, und mit dem Bewußtseyn empfangen wir uns selbst und die Anwartschaft auf ein ewiges Leben. Denn nicht unser Sinn und Verstand, nicht unser Trieb und Wille vermag das ewige Leben, das Leben des Geistes, in uns zu erzeugen, sondern allein der Geist selbst, in welchem dieses Leben ist. Und dieser Geist lebt im Bewußtseyn und offenbart sich uns in demselben und durch dasselbe. Je mehr wir die Stimme des Bewußtseyns hören, (und wir vernehmen die Vernunft nur durch sie selbst und in ihr selbst) je mehr wir dieser Stimme gehorchen, d. h. ihren Weisungen folgen, desto mehr werden wir von einer Klarheit zu der andern geführt, bis es ganz Tag in uns wird und wir vollständig im Lichte leben. „Das Licht scheinet in die Finsterniß;" und diese Finsterniß sind wir.*) Nur der Trieb nach dem Lichte ist uns ursprünglich eingepflanzt, und unsere Sehnsucht nach dem Lichte würde volle und unverkümmerte Befriedigung erhalten, wenn sie nicht gehemmt und abgelenkt würde durch jenes Etwas, das dem freien Aufschwunge zum Lichte widersteht, durch den Hang zur Tiefe; wo die Macht der Finsterniß**) waltet, zu welcher kein Strahl des Lichts eintritt, weil sie ihm widerstrebt.

Wir alle fühlen diesen Zug nach Unten, wo die Kraft von der Schwere gefesselt und die Thätigkeit von der Trägheit gelähmt wird, wo die Auflösung süß, die Anspannung bitter, der betäubende

---

*) Finsterniß ist hier nur im privativen, nicht im positiven Sinne zu verstehen.

**) Das böse Prinzip, der abgefallene Geist. Die Nothwendigkeit der Annahme eines solchen Prinzips hat der Verf. im letzten Abschnitte seines Buchs über die Wahrheit darzuthun versucht.

Schlaf als Lust und das aufregende Wachen als Schmerz erscheint. So wird der Mensch von diesem Hange bethört und von dem Pfade des Lichts und Lebens zu dem Abgrunde der Finsterniß und des Todes verlockt. Das Leben wohnt nur im Lichte; das Reich der Schwere ist das Reich des Abfalls und Untergangs. Unser Selbst, vom Lichte getrennt, fällt der Schwere und dem Falle anheim, von welchem kein Erstehen ist. Vor diesem Falle bewahret, von ihm, wenn wir schon im Sinken sind, rettet uns allein der Glaube, der helle Stern in der Nacht, welcher, wenn wir anhaltend auf ihn schauen, zur Sonne wird, die uns den Tag bringt.

Herrlicher Beruf des Menschen, im Lichte des Tags zu wandeln, während Alles um ihn her noch im Schlummer liegt oder in Träume versunken ist! Wenn aber auch wir das Leben nur verträumen, indem wir nach Schattenbildern der Lust jagen, oder vor Schattenbildern der Furcht fliehen, wenn wir versäumen es Tag in uns werden zu lassen, so bleiben wir uns selbst fremd und ein Spiel der Gewalten, welche außer dem Lichtkreise des Geistes ihr Wesen treiben. Lasset uns in diesen Lichtkreis eintreten, um den Geist kennen zu lernen und durch ihn unser Selbst! Der wird nie zur Selbsterkenntniß gelangen, der den Geist nicht kennt; und der Geist offenbart sich blos dem Bewußtseyn. Der Geist wohnt im Lichte, wie das Licht im Geiste; beide sind Eins, und das Bewußtseyn ist beides. Das Bewußtseyn entfaltet sich vor uns zum Geiste, als dem Einen, Selbständigen, Unvergänglichen, Freien, Heiligen, Seligen. Der Geist ist das Himmelreich. Und so ist es wahr, daß das Himmelreich inwendig, in uns ist: denn der Geist ist in uns. Wir haben nur so viel Geist in uns, als wir Bewußtseyn besitzen. Ist das Bewußtseyn in uns verdunkelt, so

ist es auch der Geist. Mit der Dunkelheit in uns wächst aber auch der Zwiespalt und die Unseligkeit: denn nur im Lichte, nur im Geiste wohnt Einheit und Seligkeit. Wem demnach das Bewußtseyn nur ein müßiger, stummer Begleiter in seinem eigenen Innern ist, der hat den Schatz in seinem Innern noch nicht entdeckt, oder, schon im Begriffe ihn zu heben, ihn, durch irdische Furcht und Begierde verlockt, wieder in die Tiefe versinken lassen. Verkaufe Alles was du hast, und kaufe den Acker, in welchem der Schatz vergraben liegt! Verläugne, vergiß dich selbst, lausche der Stimme des Verkünders in deinem Innern und folge dieser Stimme. Sie ruft dich zum Himmelreiche, sie zeigt, sie reicht dir das Himmelreich. Und so weicht denn ihr Schatten der Nacht! Breite dich aus, Lichtkreis des Bewußtseyns über meine ganze Seele, daß kein dunkler Fleck in ihr übrig bleibe, und laß auch andere Seelen sich in dir erkennen, wie du vor der meinigen stehst und sie erhellst. Beginnen wir das Geschäft der Selbstentfaltung vor dem Bewußtseyn, und suchen in dieser Selbstentfaltung die Selbsterkenntniß der Seele in ihrem Verhältnisse zu sich, zur Welt, zu Gott, oder in ihrer Selbstentwickelung, Selbsterhaltung, und Selbstverläugnung, oder, in ihrem Werden, Seyn und Haben, in ihrem Vermögen, ihrem Bedürfnisse und ihrer Befriedigung.*)

*) Daß das Bewußtseyn nichts aussagen könne ohne Belehrung (Offenbarung), setzt der Verfasser, als keines Beweises bedürftig, voraus.

Erstes Buch.

Die Seele an sich.

Erstes Kapitel.

Wie die Seele an sich vorstellbar sey.

Es bedarf zuförderst der Begriff einiger Erläuterung, mit dessen Gegenstande sich dieses ganze erste Buch beschäftigen soll. Seit Kant ist das Epitheton an sich in Verruf gekommen. Wie es aber hier aufgefaßt wird, ist es vollkommen zu rechtfertigen. Wir meinen nämlich unter dem „an sich" nicht etwas das außer aller Erscheinung liegt, sondern nur dasjenige Attribut des Erscheinenden selbst, welches letzterem zukommt als Gegenstande der Betrachtung überhaupt. Wenn von einem Gegenstande die Rede ist, der in mancherlei Beziehungen, Verbindungen, Abhängigkeiten u. s. w. gedacht wird, so muß er doch, nach Abzug aller jener Verhältnisse und seiner Wirklichkeit unbeschadet noch ein Gegenstand, ein Etwas überhaupt seyn, auf welches alles jenes bezogen werden kann, ein an sich, ohne Rücksicht auf alles Uebrige. Ein Fürst ohne Land, ein General ohne Armee, ein Musiker ohne Instrument, sie Alle sind zwar außerhalb ihrer Beziehungen, aber sie sind doch, sie sind an sich etwas, was nicht von ihren Beziehungen abhängt. So die Seele, oder, um hier

vorzüglich den Anschein aller Abstraction, d. h. den Heraustritt aus der Wirklichkeit, aus dem Leben, gleich Anfangs zu vermeiden: unser Selbst. Daß unser Selbst, von den Dingen abgesondert, noch etwas für sich bleibt, an sich ist, geht dem gemeinsten Sinne ein. Wir fühlen nur gar zu sehr, daß unsere Seele etwas „an sich" ist, wenn sie sich von Allem verlassen findet was sie liebte, suchte, bedurfte. Indem sie hier findet wie wenig sie an sich ist, erkennt sie doch auch zugleich, daß sie etwas „an sich" ist. In der Einsamkeit, in schlaflosen Nächten tritt dieses „an sich" unseres Selbst, oder, tritt unsere Seele in ihrem „an sich" am allerdeutlichsten hervor. Alles schweigt, tiefe Dunkelheit umgiebt uns, unser Leib liegt unbeweglich auf seinem Lager, Sinne und Glieder rasten, fast ist das Gefühl unserer äußeren Existenz verschwunden, verschwunden ist die Welt, die ganze, große, unendliche Welt, die uns umgab: aber unsere Seele wacht, unser inneres Selbst regt sich noch, im Selbstgefühle, im Gedanken, im Bewußtseyn. Was ist das, das im Bewußtseyn bleibt, nachdem alles Andere geschieden, gesondert ist? Es ist unser Selbst, unsere Seele an sich, die nun ihr eigener, ihr einziger Gegenstand ist. Es ist nicht die Seele, wie sie auch außerhalb des Bewußtseyns etwas seyn mag; von diesem „an sich" der Seele, wie gesagt, wissen wir nichts, und dieses ist es auch nicht, warum wir uns bekümmern: sondern das, was rein als unser Selbst im Bewußtseyn erscheint, das ist die Seele „an sich", oder das An sich unserer Seele.

Ueber dieses „An sich" der Seele lassen sich nun mancherlei Betrachtungen anstellen, je nachdem es sich uns bald mit dem einen, bald mit dem andern Merkmale für die Beobachtung darstellt. Wir finden sehr bald, daß diese Merkmale von höchst verschiede-

ner Art sind. Alle zusammengefaßt, wie sie uns zufällig, oder absichtlich zum Bewußtseyn hervorgerufen, in demselben erscheinen, machen das vollständige, das ganze An sich unserer Seele oder unsere Seele an und für sich selbst aus. Wir wollen jetzt diese Merkmale sammeln als Gegenstände der näheren Betrachtung für die folgenden Kapitel. Das Nächste, was wir finden, wenn wir an unser Selbst denken, ist: daß es eben ein Selbst, d. h. für sich etwas nicht blos ist, sondern auch seyn und haben will. In diesem für sich selbst seyn und haben wollen liegt der ganze Charakter unseres Selbst als natürlichen Wesens verschlossen. Das Seyn unseres Selbst besteht eben in seiner Selbstheit, d. h. in dem Streben nach Seyn und Haben. In unserer Seele liegt also ursprünglich ein Mangel, ein Bedürfniß. Dieß bestätiget sich eben durch unser Streben. Hätten wir das vollständige Seyn (Leben), so strebten wir nicht. Wir würden aber auch nicht streben, wenn wir nicht begehrten, und wir würden nicht begehren, wenn wir nicht bedürften. Wir würden aber wiederum vom Bedürfniß nichts wissen, wenn wir es nicht fühlten; und endlich würden wir kein Bedürfniß fühlen, wenn wir nicht Gefühl-Vermögen hätten.*) Hier stoßen wir, ohne alle Abstrac-

*) Hier ist auf einmal fast zufällig, wenigstens ganz ungesucht, das Gefühlvermögen, welches ein berühmter Philosoph neuerlich so zu sagen mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte, als die allererste Bedingung unserer Selbstheit abgeleitet, als das Grundvermögen unserer Seele, welches auch, laut der Erfahrung, die erste Erscheinung unseres Seelenlebens ist. Oder ist etwa der erste Schrei des Neugebornen kein Zeichen des Schmerzes, und der Schmerz kein Zeichen des Gefühls? Wenn das Kind nicht fühlen könnte, nicht Gefühl-Vermögen hätte, würde es nicht schreien.

tion, gleichsam auf die lebendige Wurzel unseres Selbst: ich meine nicht, auf das Gefühl, sondern auf das Vermögen zu fühlen, also, wenn wir vom Gefühle absehen: auf Vermögen überhaupt. Unsere Seele hat ursprünglich nicht sowohl, als vielmehr ist ursprünglich nichts weiter als ein Vermögen: denn vor aller Aeußerung ihres Seyns und Lebens muß sie seyn und leben können. Nun gehört aber zum Leben bekanntlich mehr als das Gefühl. Was also auch zum Gefühl noch hinzukomme: es muß in unserm Selbst als einem Vermögen begründet seyn, oder mit andern Worten: unser ganzes Selbst erscheint uns zuletzt als bloßes Vermögen, nicht in abstracto, sondern in lebendiger Wirklichkeit. Alle unsere Selbstbestimmung, alles unser Handeln, Bilden, Schaffen u. s. w. geht aus unserm Vermögen (Fähigkeit) zu allem diesem hervor; ein Moment der Betrachtung, der uns späterhin das Räthsel der Freiheit selbst erklären wird. Zwar kommt eigentlich kein Vermögen, als solches, zum Vorschein: denn was nur immer für die Wahrnehmung erscheint, tritt als wirksames Wesen hervor: allein wir sind an die Anerkennung gebunden, daß, wie alles Wirkliche von einem Möglichen, so alle Wirksamkeit von einem Vermögen ausgeht. Im Begriffe des Vermögens aber liegt unabweisbar der Begriff der Kraft, als der Grund des Vermögens; und so können wir in untrüglicher Schlußfolge behaupten, daß das „An sich" unserer Seele ursprünglich, d. h. in seiner Wurzel, in seinem eigensten, tiefsten, innersten Wesen, Kraft ist. Widerspricht diese Behauptung aber nicht der oben ausgesprochenen, daß in unserer Seele ursprünglich ein Mangel, ein Bedürfniß liegt? Man sollte meinen, wo Kraft ist, ist kein Mangel und kein Bedürfniß. Was sagt das Bewußtseyn? es sagt, daß in unserm Selbst eben so wohl Kraft als

Bedürfniß ist. Beide können sich also nicht widersprechen, sie müssen sich folglich vereinigen lassen, oder vielmehr in unserm Selbst vereiniget seyn. Wie aber? Wir finden eine Erscheinung in unserm Innern, in welcher diese Vereintheit auf das vollkommenste Statt findet. Es ist der Trieb. Kein Trieb ohne Kraft, aber auch wiederum kein Trieb ohne Bedürfniß: denn ein unbedürftiger Trieb widerspricht sich eben so sehr als ein unwirksamer. Und so ist denn unser Selbst oder unsere Seele ursprünglich (in seinem tiefsten Wesen,) ein Trieb. Natürlich zeigt sie sich als solcher nicht eher, als bis sie ins Leben getreten ist: wir wissen aber überhaupt nur von einer lebendigen Seele. Der Trieb strebt; und als ein Strebendes haben wir unser Selbst zuerst gefunden; wir haben uns also durch alles bisherige nur den Charakter dieses Strebens deutlicher gemacht. Knüpfen wir nun unsern jetzigen Gewinn an den Anfangspunkt unserer Betrachtung an, wo wir genöthiget waren zum Streben das Begehren, zum Begehren das Bedürfniß, zum Bedürfniß das Fühlen desselben vorauszusetzen, und wissen wir nun, daß der Trieb ohne Bedürfniß nicht denkbar ist, so sind wir auch genöthiget anzuerkennen, daß unsere Seele, indem sie ursprünglich (in ihrer innersten Tiefe) Trieb ist, auch eben so ursprünglich Gefühl- und Begehrungs-Vermögen seyn muß, und daß unser Selbst nicht eher als Trieb in das Leben eintreten kann, denn bis das Gefühl- und Begehrungsvermögen in ihr rege geworden ist. Beides ist also mit dem Triebe unzertrennlich verbunden. Allein wie wird beides rege? Der Trieb an sich deutet schon auf ein Fremdes, das er nicht selbst ist, sondern welches zu erstreben er eben genöthiget wird. Er muß also mit diesem Fremden — wir wollen es vorläufig den Gegenstand nennen — in irgend einem Verhältnisse stehen; denn ohne die-

ses ließe sich ein Streben nach diesem Fremden oder nach dem Gegenstande gar nicht denken. Da der Gegenstand, als ein Fremdes, nicht vom Triebe ausgehen kann, so muß das anzuerkennende Verhältniß des Triebes zum Gegenstande von diesem ausgehn; mit andern Worten: der Gegenstand muß auf den Trieb einwirken, und zwar auf der Seite, auf welcher allein eine solche Einwirkung denkbar ist, nämlich auf der Seite des Gefühlvermögens. Kurz, das Bedürfniß des Triebes seine Kraft zu äußern und überhaupt als Trieb zu erscheinen, muß von außen geweckt werden. Die Erfahrung und unser Bewußtseyn sagt uns, daß dieß durch den Reiz geschieht. Dieser Reiz, als ein Wirksames, ist ebenfalls ohne Kraft nicht denkbar. Das Fremde also, der auf den Trieb einwirkende Gegenstand — der es aber vor der Hand nur noch für uns Betrachtende ist — ist als einwirkende Kraft zu denken. Nur auf das Gefühlvermögen kann besagter Maßen diese Kraft einwirken. Nun hat sich uns aber dieses Vermögen bis jetzt nur als Empfänglichkeit für das Bedürfniß gezeigt, welches in der Seele selbst liegt. Soll demnach die äußere Kraft in das Gefühlvermögen einwirken, so muß dasselbe auch eine Empfänglichkeit in Beziehung auf jene Kraft besitzen oder seyn, um die Einwirkung derselben aufzunehmen und festzuhalten, kurz, es muß sich gegen jene Kraft als Perceptionsvermögen verhalten.

Die Erfahrung im Bewußtseyn zeigt uns, daß dem so ist. Und so wird denn der fremde Reiz im Perceptionsvermögen zur Empfindung, und weil der Trieb genöthiget ist, die Empfindung auf das Fremde, durch welches sie hervorgebracht wird, zu beziehen, — denn sein Streben geht ja eben nach außen, — so entsteht hiedurch die Vorstellung jener Kraft als eines Gegenstandes. Der Trieb ist also, und

folglich unser Selbst, unsere Seele als Trieb, ohne Vorstellungsvermögen nicht denkbar; wie denn auch unser Bewußtseyn deutlich nachweiset, dessen facta wir hier nur für den Begriff entwickelt, d. h. für das Zusammenfassen gesammelt haben. Wir theilen hiemit dem „An sich" unseres Selbst nicht etwa Vorstellungen zu, so wenig als Gefühle oder Bestrebungen, sondern wollen nur gezeigt haben, daß es zu allem diesem ursprünglich als das Vermögen gedacht werden muß, ohne welches weder eine Einwirkung von außen auf die Seele, noch eine Rückwirkung der Seele nach außen, überhaupt keine Entwickelung des Seelenlebens denkbar ist.

Diese Entwickelung läßt sich hier nicht weiter verfolgen, ja nicht einmal beginnen: indem vor der Hand bei dem „An sich" der Seele die äußeren Bedingungen ihrer Wirksamkeit, folglich auch ihre Lebens-Erscheinungen gar nicht in Betracht kommen, sondern nur das erwogen wird, ohne welches alle äußere Bedingungen, des Leibes und der Welt, ja des Geistes und Gottes selbst, keine Stätte der Wirksamkeit finden würden.

Ist aber mit dem Triebe, der zugleich Gefühl-, Begehrungs- und Vorstellungs-Vermögen an sich gekettet hat, die Erkenntniß des An sich unserer Seele erschöpft? Keineswegs. Zwar weiter als eben bis zum Vermögen oder zur Kraft können wir das An sich unserer Seele nicht verfolgen, allein in der Kraft der Seele liegt noch ein Reichthum von Vermögen eingeschlossen, der, wenn er anschaulich dargestellt wird, uns einen erfreulichen Blick in die herrliche Begabtheit unserer Seele, trotz ihrer ursprünglichen Armuth oder Leerheit thun läßt, und uns zeigt, daß unser Selbst schon als Naturwesen, als bloßer Trieb, das Vermögen, und mit demselben die Bestimmung, den Beruf enthält, aus

sich herauszutreten, über die Grenze seiner Selbstheit hinauszugehen und sich einem Höheren anzuschließen, in welches aufgenommen unsere Seele einen höheren Charakter, höhere Bedeutung erhält, und aus dem durch die Selbstheit beschränkten in einen unbeschränkten Lebenskreis eintritt. Wir gehen also weiter, um unsere Aufgabe vollends zu lösen. Zuvor aber müssen wir erst die Grenzen unserer Betrachtung sicher stellen.

Wenn wir auch die Vorstellungen in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit, Breite, Höhe und Tiefe, wenn wir auch die durch sie erregten Gefühle, Begehrungen, Triebe und Bestrebungen überhaupt, kurz, wenn wir das volle Leben der Seele auch nur erst aus ihrem Leben, wie es aus allen Bedingungen desselben hervorgeht, kennen lernen, so ist doch so viel gewiß, daß nur Ein Theil dieses Lebens durch das bedingt ist, was dem An sich der Seele fremd ist, oder was nicht zu ihrem eigenthümlichen Wesen gehört, daß hingegen dieses eigenthümliche Wesen, dieses An sich der Seele, wiederum die Bedingung ist, ohne welche alle jene Aeußerlichkeiten kein Seelenleben hervorlocken, nähren, entwickeln, bestimmen, bilden oder verbilden, beseligen oder in den Abgrund von Qual und Verzweifelung ziehen könnten. Allem Aeußeren muß ein Inneres entsprechen, so wie allem Inneren, wenn es erscheinen, wirksam seyn, gedeihen, oder untergehen soll, ein Aeußeres. Wir lernen darum das „An sich" der Seele nur erst dann vollständig kennen, wenn wir es von dem Standpunkte aus betrachten, wo es mit Allem, was Fichte das Nicht-Ich nennt, und was nicht blos der Leib und die Welt, sondern auch der Geist und Gott ist, in Beziehung steht; aber lediglich in der Absicht, es von dieser Beziehung zu trennen, und das also für den Beobachter Bleibende als der Seele an und für

sich angehörig fest zu halten. Zwar verschwindet uns hier das Seelen-Leben, aber die Lebendigkeit der Seele, d. h. die innere Bedingung, oder die Gesammtheit innerer Bedingungen, unter welchen ein Seelenleben möglich ist, steht vor unsern Augen, nicht etwa als ein Schatten, als eine todte Abstraction, sondern als integrirender Theil des Seelenlebens, als lebendiges Element desselben, nur aber, weil ihm sein Gegensatz fehlt, nicht im wirklichen Lebens-Spiele oder Ernste begriffen, sondern letztere durch Hinzukunft des Fehlenden erwartend. Beispielsweise mag wohl hier die Chemie ein Bild leihen; obwohl wir ihre Erscheinungen und Gesetze auf das Seelenleben überzutragen, um dasselbe ihnen analog zu begreifen, für unerlaubt halten, da die verglichenen Gegenstände heterogener Art sind. Hier ist nichts dergleichen; ein Bild will und kann nichts beweisen. Also: das Wasser, nach dem Lichte das gleichsam lebendigste Wesen in der leblosen Natur*), ist nur in der Vereinigung seiner Elemente lebendig (in seiner Art,); die Trennung dieser Elemente zerstört das Wasser, aber es zerstört diese Elemente selbst nicht: sie bleiben immer die Lebens-Bedingungen des Wassers; die Möglichkeit des Wasserlebens ist gleichsam in sie getheilt; jedes der beiden Elemente besitzt sein besonderes Vermögen das Wasser zu erzeugen. So ist das „An sich" der Seele zwar noch kein Seelenleben, aber es ist doch das innere Element, das was zum Seelenleben wird, sobald die äußeren Bedingungen hinzutreten: es ist das vollständige See-

*) Leblos bleibt die Natur allemal, wenn wir sie mit den eigentlich Lebendigen der Erde, mit den Thieren, besonders mit dem Menschen vergleichen. Nur die Poesie kann der Sonne, dem Monde, den Quellen u. s. w. Leben verleihen.

len-Vermögen. Wenn wir nun in der Beobachtung des wirklichen Seelenlebens selbst bemerken, daß die Seele, daß unser Selbst, unser Ich eben lebt, sich seiner bewußt ist, denkt, will, bildet und schafft, sich sehnt, hofft oder fürchtet, glaubt oder zweifelt, sich freut oder trauert, selig oder in Verzweiflung ist, und was sich sonst noch für Lebenserscheinungen der Seele dem Blicke des Beobachters darstellen: so müssen wir nicht blos annehmen, sondern anerkennen, daß die innere Bedingung zu allem diesem, der Keim gleichsam zu allen Lebenserscheinungen der Seele, in dem „An sich" derselben, nicht sowohl vorgebildet liegt, als vielmehr der Kraft und dem Vermögen nach vorhanden ist. Nicht um die Seele „an sich" mit Allem auszustatten, was ihr erst vom Leben gereicht werden kann, sondern nur um ihr das nicht nehmen zu lassen, was sie nothwendig besitzen muß, wenn sie als Seele und in ihrem eigenthümlichen Leben erscheinen will, wird Alles, was sich, außer dem Gefühl-, Begehrungs- und Vorstellungs-Vermögen, als das „An sich" der Seele noch offenbart, hier zur Betrachtung gezogen.

Nach diesen Bestimmungen und Grenz-Sicherungen können wir in der Aufstellung, oder vielmehr in der Andeutung der übrigen Seelenvermögen zum Behufe ihrer näheren Betrachtung in den folgenden Kapiteln, hier kurz seyn. Sie hangen alle an Einem.

Nämlich das einzige Wirkliche, was wir der Seele an sich, unabhängig von allen ihren äußeren Beziehungen zuzuschreiben haben, ist erwiesener Maßen das Vermögen. Die Seele an sich ist nur Vermögen, aber Vermögen zu Allem, was nur immer im Kreise ihres Lebens als ihre Wirksamkeit oder ihr Zustand erscheint. Indem wir uns aber

unserer mannichfaltigen Vermögen in ihrem Gebrauche selbst bewußt werden, begleitet uns auch das Bewußtseyn ihres unbeschränkten Gebrauchs, als wodurch wir unsere Freiheit kennen lernen. Zwar nicht das Vermögen ist unbeschränkt, aber sein Gebrauch ist es. Die Seele in Beziehung auf ihr Vermögen ist, wie der Spieler hinsichtlich seines Instruments, unabhängig, frei. Anfang, Richtung, Ende unserer Thätigkeiten ist ganz in unserer Gewalt. Nichts kann uns zwingen, wenn wir nicht einwilligen. Sogar der Schöpfer verlangt unsere freie Anerkennung. Das Bewußtseyn unserer Freiheit ist unser Begleiter, so lange das Bewußtseyn uns begleitet; mit dem Bewußtseyn ist uns auch die Freiheit geschenkt. Wie hängt denn aber Bewußtseyn und Freiheit zusammen? wie Geist und Freiheit. Im Bewußtseyn haben wir den Geist, und der Geist ist frei: denn er ist der Herr der Natur. Daher ist die Seele im Bewußtseyn frei, aber auch nur im Bewußtseyn, d. h. nicht wiefern sie ein Selbst, sondern wiefern sie ein Ich ist. Allein unser Selbst, unsere Seele, ist schon als Trieb auf die Freiheit gerichtet, und kommt ihr auf halbem Wege entgegen: denn wir anerkennen ja, mit allgemeiner Uebereinstimmung, einen Freiheitstrieb in uns. Und dieser Trieb ist es, aus welchem das Herrlichste und Edelste, aber auch das Verwerflichste und Niedrigste unserer Natur hervorgeht. Doch hier hemmt uns am Weitergehen die Frage: sind wir denn nicht schon frei? ist dieß denn nicht eben nachgewiesen worden? wozu denn nun noch ein Trieb, und ein so zweideutiger Trieb, nach Freiheit? die kurze Antwort ist: die Freiheit, die wir haben, ist eine Gabe, sie ist die Mitgift unserer Seele, wiefern wir in das Reich selbstbewußter Wesen gestellt sind: ohne sie könnten wir in diesem Elemente nicht leben; die Freiheit

aber, die wir suchen durch den Trieb, ist ein Eigenthum, das wir, in diesem Elemente lebend, uns erst erwerben sollen. Auf sie geht die Anforderung in unserm Bewußtseyn: „sey frei!" d. h. „mache die Freiheit zu deiner eigenen That!" oder: „brauche die Freiheit, die du hast, um dein inneres Wesen, welches nur der Möglichkeit nach frei, nur Vermögen zur Freiheit ist, auch wirklich frei zu machen." Eben durch dieses Vermögen zur Freiheit unterscheidet sich die Seele von allen Kräften der Natur; durch dieses bahnt sie sich den Weg in das Reich der Geister; durch dieses ist sie ein der Heiligkeit, und folglich der Seligkeit fähiges Wesen. Durch das Vermögen der Freiheit ist die Seele fähig den Geist in sich aufzunehmen, also fähig der moralischen Kraft: denn die Kraft des Geistes ist heilige, d. h. moralische Kraft. Dasselbe Vermögen der Freiheit macht die Seele auch Glaubensfähig: denn der Glaube, das Vertrauen, ist durchaus freie Hingebung, und grenzt an die Liebe. Und auch die Fähigkeit zur Liebe, das Vermögen der Liebe hat die Seele demnach dem der Freiheit zu danken. Aber was ist die Liebe ohne Gegenstand, und der Gegenstand ohne Erkenntniß, und die Erkenntniß ohne Wahrheit? Aber auch die Wahrheit ist etwas Heiliges, ja das Heilige selbst. Und so muß nothwendig das Vermögen der Wahrheitserkenntniß mit dem Vermögen zur Freiheit in der Seele zusammenhängen. Wahrheit in der Anschauung ist Schönheit. (κοσμος.) Das Vermögen Schönheit zu erfinden wie zu erschaffen muß also ebenfalls aus dem Vermögen der Freiheit als aus seiner Quelle hergeleitet werden. Am allernächsten aber springt dieses Vermögen in die Augen als die Quelle des freien, reinen, heiligen Thuns, oder der Tugend, und in ihr, d. h. dem heiligen Gehorsam, als die Quelle der rei-

nen Anerkennung des Heiligen oder der Religion. Und so liegt in dem Vermögen der Freiheit der ganze Himmel der Seele beschlossen. Aber auch die ganze Hölle. Denn frei kann sich die Seele von Gott, von der Tugend, von der Schönheit, von der Wahrheit, vom Glauben, ja von der Freiheit selbst lossagen; und so besitzt denn die Seele in der Freiheit auch das Vermögen zur Sünde und Schuld, zum Unglauben, zur Gottesverläugnung und allen ihren Folgen.

Aus dieser Gesammtdarstellung ergiebt sich die Reihenfolge der Kapitel dieses Buchs, deren Gegenstände, da sie ohnehin durch die Ueberschriften der Kapitel bezeichnet werden, wir nicht nochmals hier zum Ueberfluß resummirend herausheben.

Zweites Kapitel.

Die Seele als Trieb.

Die Seele an sich ist also unser Selbst. Wir kommen um so lieber auf diesen Ausdruck zurück, als es immer in Erinnerung bleiben muß, daß, auch abgesehen von allen Beziehungen ihres Wesens, das Wesen der Seele dennoch etwas Lebendiges bleibt: denn wir selbst bleiben, indem wir uns zu Leib und Welt, zu Geist und Gott in Verhältnissen fühlen oder anerkennen, die nur Statt finden können, indem unser Selbst, unsere Seele ihnen gegenüber, obgleich nicht ohne sie, als etwas für sich Lebendiges erkannt wird. Wir wiederholen abermals: als etwas, zwar nicht ohne seine Beziehungen, aber unter diesen gegebenen Bedingungen dennoch für sich Lebendiges. Eigentlich bedürfte es wohl kaum so vieler Sorgfalt, um das An sich der Seele sicher zu stellen: denn fühlen, finden, unterscheiden wir nicht überall unsere Seele von Allem, was nicht sie selbst ist? Begleitet uns nicht ein fortwährendes Bewußtseyn unserer Wesenheit? und dieser Wesenheit unter dem Charakter der Lebendigkeit? und dieser Lebendigkeit unter dem Charakter des Selbst-Gefühls? Ist dem aber so, wie wir

nicht leugnen können, so ist ja die Seele an sich wohl mehr als bloßes Vermögen, so kann sie ja, sobald sie wirklich ist, und so lange sie ist, gar nicht aufhören im Reiche der Wirklichkeit, im Elemente des Seyns, (nicht blos des Seyn-Könnens) zu leben; und so wäre es am Ende doch eine bloße Abstraction gewesen, was wir über das An sich der Seele ausgesagt hätten; folglich etwas nur Halbwahres, weil Mangelhaftes, Schattenartiges. Und dennoch nicht! Die Seele hört nicht auf Vermögen zu seyn, ungeachtet sie sich immer in der Wirklichkeit befindet. Im Gegentheile: wir können sie gar nicht als wirkliches Wesen begreifen, wenn wir ihr nicht die Möglichkeit zugestehen, immer noch etwas, ja viel mehr zu werden und zu seyn als sie wirklich ist. Und diese Möglichkeit ruht im Triebe der Seele, oder vielmehr, sie bricht immer neu aus der Seele hervor wiefern diese Trieb ist. Im Triebe ist Möglichkeit und Wirklichkeit auf das innigste verbunden. Und darum haben wir im ersten Kapitel in der That mehr ausgesagt und aufgestellt als es den Anschein hat, wenn wir uns die Seele, als Vermögen, von der Wirklichkeit gleichsam abgesondert denken. Wir dürfen dieß eben nicht, erwiesener Maßen. Und so verbinden wir denn beides auf das passendste miteinander, wie es die ursprüngliche Seelenbeschaffenheit mit sich bringt, indem wir die Seele, gleich bei ihrem ersten Erscheinen im Bewußtseyn, als Trieb festhalten. Wir haben sie vor aller andern Erörterung in dieser Hinsicht näher zu betrachten. Wir haben sie, als zuerst von ihr als Triebe die Rede war, nur ganz im Allgemeinen als Trieb etwas zu seyn und zu haben aufgestellt. Finden wir unsere Seele, finden wir uns selbst, nicht unser ganzes Leben hindurch in diesem Bestreben begriffen? Welche Seele giebt es, die nicht immer

etwas mehr seyn, etwas mehr haben wollte als sie ist und hat? Stirbt dieses Bestreben ab, so stirbt unsere Seele; und eine todte Seele ist keine. Wir können demnach unsere Seele gar nicht ohne dieses Bestreben oder ohne diesen Trieb, was dasselbe ist, denken: denn wir finden sie nicht anders im Bewußtseyn. Wir wissen aber so viel als gar nichts, wenn wir nicht diesen Trieb zum Seyn und Haben näher bestimmen können. Was wollen wir denn seyn und haben? und was sagt das Bewußtseyn hierüber aus? Wir müßten uns selbst belügen oder unsere Natur verleugnen, wenn wir uns nicht eingestünden, was das erste betrifft: daß wir selbständig seyn und leben wollen. Selbständigkeit und Freiheit läuft aber auf dasselbe hinaus. Der Trieb zur Freiheit also, den wir im Vorigen ganz zuletzt in Betracht gezogen haben, ist in der That der Grundtrieb unseres Wesens. Er ist eigentlich derselbe mit dem Erhaltungstriebe, aber er ist es nur in einer andern Sphäre, als in welcher dieser auch bei niedrigeren Naturen erscheint: er ist es in der Sphäre des selbstbewußten Lebens. Wir haben erwiesen, daß das Element dieses Lebens lediglich das der Freiheit ist. Die Freiheit erscheint uns also als ein Gut, nach dem wir streben. Ist sie dieß, so streben wir ja auch darnach, die Freiheit zu haben, als ein Besitzthum; und so hat auch unsere Seele als Trieb zum Haben, ihr Ziel gefunden. Frei seyn wollen, oder die Freiheit besitzen wollen ist Eines und Dasselbe. Oder wollen wir noch etwas anderes besitzen, als die Freiheit? Fragen wir hierüber unser Bewußtseyn recht genau aus! Ja, wir wollen noch etwas anderes haben, wir wollen überhaupt etwas anderes haben als die Freiheit. Die Freiheit soll nur unserm Seyn angehören; und in sofern läßt sie sich als ein Gegenstand des Lebens denken. Da

dieses Haben aber in unser Seyn eingeht, wenn es uns zu Theil wird, so hört es auf ein Gegenstand für uns zu seyn, sobald es uns geworden ist: aber das eigentliche Haben ist nie ohne Gegenstand denkbar. Es scheint also eine Täuschung zu seyn, wenn wir die Freiheit als ein Besitzthum suchen. Wir können die Freiheit nicht anders besitzen, als indem wir frei sind. So lange sie unserm Seyn fern steht, ist sie gar nichts für uns oder für unsere Seele: denn nur unsere Seele kann frei seyn wollen. Nun aber was kann sie denn haben wollen, wenn sie nun wirklich frei ist, oder auch vielleicht sogar wenn sie nicht frei ist, und selbst in dem Falle, daß sie nicht frei seyn könnte? denn den Trieb zum Haben können wir nicht unterdrücken, und wir fühlen recht wohl, daß er etwas anderes ist als der Trieb zum Seyn. Hiemit also würde sich unsere obige Behauptung, daß Haben und Seyn in Bezug auf Freiheit dasselbe sey, geradezu aufheben. Aber lassen wir dieß vor der Hand auf sich beruhen, und verfolgen wir unsere letzte Frage: Was wollen wir haben? Unser Bewußtseyn sagt: Freude, Glück, Wohlbefinden, oder wie wir den Zustand der Gnüge, den wir suchen, sonst nennen wollen. Den Zustand der Gnüge! Wir finden also eine Leere, ein Bedürfniß in uns! Allerdings; wir sind sogar in der Betrachtung des ersten Kapitels von diesem Zustande ausgegangen. Was fehlt uns denn? was bedarf denn unsere Seele? nichts anderes als vollständiges Leben. Dieß ist die Gnüge, die wir suchen. Leben wir denn aber nicht vollständig? hat denn unsere Seele nur ein halbes Leben? Dem muß doch so seyn, sonst würden wir zum Leben unserer Seele nicht noch Leben suchen. Also Leben suchen wir, lebensbedürftig sind wir, und unser Trieb zum Haben geht auf das Leben. Was für ein Leben kann dieß aber seyn? kann unsere Seele ein anderes

Leben suchen als ihr eigenes? ihr eigenes kann sie wohl nicht suchen: denn das hat sie ja. Sie müßte also nur ein ihr verwandtes, ihr gleiches Leben suchen, indem sie das ihrige nur für ein halbes ansähe, so lange sie das fremde, und doch wieder nicht fremde, noch nicht gefunden hätte. Wir überraschen uns hier bei einer Richtung und Bestimmung unseres Triebes, oder unserer Seele selbst, wiefern sie Trieb ist, die uns auf ein ganz neues, uns bisher fremdes, Feld der Betrachtung führt: auf das Feld der Liebe. Denn daß es Liebe ist, was die Seele sucht, was sie haben will, scheint aus dem eben Angegebenen außer Zweifel. Der Lebenstrieb in uns ist also Trieb zur Liebe. Zu welcher Liebe? Lassen wir uns nicht irre machen, indem wir bei der Beobachtung unserer selbst und Anderer diesen Trieb einen großen Theil unseres Lebens hindurch wo nicht unbemerkbar, doch untergeordnet oder von anderen Trieben verdrängt finden, eben so wenig, als daß der Trieb zur Liebe, oder nach etwas, das wir lieben, unter gar mannichfaltige Gegenstände vertheilt ist. Der Trieb zur Liebe ist ein reiner, ein ursprünglicher Trieb, der gleich einem reinen Quell in seinem Laufe gar oft getrübt wird. Nicht an seinen Gegenständen können wir ihn kennen lernen, sondern an seinem inneren Bedürfnisse und ursprünglichen Streben. In seiner Liebe sucht dieser Trieb das Leben, und ein Leben das seiner Liebe entspricht, das seiner Liebe entgegenkommt mit Gegenliebe.*). Aber gesetzt es gäbe ein sol-

*) Daß dieß wirklich ein ursprüngliches Bedürfniß der Seele sey, sehen wir aus der in das Bild des ἔρως und ἀντερως eingehüllten tiefsinnigen Vorstellung der Alten, deren Mythologie wir überhaupt nur als sinnbildliche, ihrer selbst noch nicht bewußte, Psychologie betrachten sollten.

ches liebendes Leben und eine solche lebendige Liebe, die sich unserer Seele entgegen neigte, wird diese sich nicht von jener umfangen, gefesselt fühlen, wird sie nicht durch dieselbe, in ihr und an sie dasjenige verlieren, was ihr höchstes Gut und Besitzthum ist: die Freiheit?

Wir begegnen hier unvermuthet dem Zusammentreffen der beiden Grundrichtungen unseres Seelentriebes: der Richtung nach dem Seyn und Haben. Unsere Seele will frei seyn und will die Liebe haben. Verwickelt sie sich hier nicht in einen Widerspruch? Wenn sie ihre Freiheit an die Liebe verliert, die ihr zu Theil wird, kann sie da die volle Gnüge des Lebens haben, nach der sie strebt? Blicken wir einen Augenblick zurück nach dem, wonach die Seele strebt. Sie strebt in der That nach Freiheit: denn sie ist Freiheitstrieb. Aber es ist gezeigt worden, daß die Freiheit, als solche, nichts Gegenständliches für die Seele seyn, und daß folglich der Freiheitstrieb für sich allein von außen keine Nahrung finden kann. Aber wie nun: wenn er sich mit dem Triebe zur Liebe vereinigte? wenn die Freiheit, die er sucht, sich an dem Gegenstande fände, den er liebt? oder bestimmter: wenn das Leben, das er liebt, und dessen Gegenliebe er bedarf, die Freiheit besäße, die er sucht? erhielte er da nicht nothwendig auch mit jener Liebe zugleich die Freiheit, nach der er trachtet? Wäre da nicht auch der Widerspruch gehoben, welcher entsteht, wenn die ihm zu Theil gewordene Liebe ihn seiner Freiheit beraubt? Ja, er würde gehoben, dieser Widerspruch, wenn das Leben, die Liebe, die die Seele als Trieb sucht, auch zugleich der Freiheit theilhaftig wäre: denn dann würde mit der Liebe jenes Lebens auch zugleich die Freiheit in ihn übergehen: der Trieb zum Seyn und zum Haben würde

zugleich, und durch Einen Gegenstand befriediget werden. Es fragt sich nur, ob ein solcher Gegenstand denkbar ist. Er muß aber denkbar seyn: denn sein Bedürfniß liegt in der Seele als Triebe. Ob er aber auch wirklich ist? Dieß liegt außer den Grenzen unserer jetzigen Betrachtung, die es blos mit der Seele an sich zu thun hat; allein wenn wir einen solchen Gegenstand, nur um das Bedürfniß der Seele zu erklären, vorläufig und ohne weiteren Erweis annehmen wollen, so müssen wir in ihm das vollkommenste Wesen anerkennen: denn es kann kein anderes seyn als was der Seele als Triebe vollkommene Gnüge giebt. Das vollkommenste Wesen aber nennen wir Gott. Und so wäre denn Gott das höchste Gut, was die Seele als Trieb erheischt; und das Bedürfniß Gottes wäre mit dem ursprünglichen Leben der Seele selbst gegeben, das Suchen nach Gott wäre ursprünglich in die Seele gelegt, so wie das Suchen nach dem Lichte, als ihrem Leben, in die keimende Pflanze. Weiter können und wollen wir jetzt nicht gehen; es war dieß Alles nur nöthig, um die Seele als Trieb zu erklären und sie in dieser Hinsicht mit sich selbst zu verständigen. Ob und wie unser Bewußtseyn den Gegenstand des ursprünglichen Seelentriebes uns auch als einen wirklichen offenbart, muß späteren Betrachtungen aufbehalten bleiben. Allein ist hiemit nun die Betrachtung der Seele als Triebes erschöpft? Schon unsere tägliche Erfahrung des Lebens unserer Seele, und unser Bewußtseyn dieses Lebens, zeigt, daß dieß keinesweges der Fall ist. Unsere Seele ist Lebenstrieb, so gewiß sie selbst lebendig ist: denn nur dem Leben kann nach dem Leben verlangen. Allein, ist das Leben sein Gegenstand, und giebt es keinen Gegenstand ohne Erkenntniß desselben, so muß im Lebenstriebe auch der Erkenntnißtrieb eingeschlossen seyn. Und so ist es. Wer

hat nicht gleichsam den Durst der Seele nach Erkenntniß empfunden? Unsere Seele kann nicht leben ohne Erkenntniß; der Trieb danach ist ihr eingeboren, und so zu sagen in ihr eingewurzelt. So wie sie sich entwickelt, entwickelt sich auch dieser Trieb in ihr.

Wir haben bereits im ersten Kapitel das nothwendige Vorhandenseyn des Vorstellungsvermögens in der Seele dargelegt. Allein Erkenntniß ist weit mehr als Vorstellung. Die Vorstellung verweilt gleichsam nur noch an der Grenze der Seele, sie ist nur der Punkt des Zusammentreffens zwischen ihr und dem Gegenstande; jedoch die Erkenntniß wohnt in der Seele selbst, ist gleichsam in ihr Wesen eingegangen. Was ist nun die Erkenntniß? denn ohne ihren Begriff muß uns auch der Trieb nach ihr, um dessen Erfassung es uns hier zu thun ist, dunkel bleiben. Das Wort „dunkel" selbst führt uns auf diesen Begriff, als das Gegentheil alles Dunkeln, nämlich die Klarheit. Wo Erkenntniß ist, ist Klarheit. Nun giebt es aber keine Klarheit ohne Licht. Erkenntniß ist demnach in der Seele, sobald Licht in ihr ist. Wir sehen durch das Licht, und sobald es licht in oder um uns ist. Mit dem Lichte ist das Sehen gegeben. Und so ist also unser Erkennen wahrhaft ein Sehen, und unser Sehen ein Erkennen. Der Erkenntnißtrieb kann also nichts anderes als der Trieb nach Licht seyn. Was nur immer ein Gegenstand für unsere Erkenntniß werden soll, muß im Lichte erscheinen. Und so können wir denn das Leben und die Liebe selbst, als Gegenstand unseres Triebes, nur im Lichte gewahr werden. Und so würde denn der Trieb nach Liebe und Leben sich mit dem Triebe nach Licht auf das innigste vereinigen, indem nur das

Licht zur Liebe führt. Das Licht ist einfach, ist Einheit; und so ist der Trieb nach Erkenntniß der Trieb nach der Einheit, welche abermals das Leben selbst ist: denn ein gespaltenes Leben ist ein zerstörtes Leben, folglich Tod. Und so sehen wir, warum uns mit dem Lichte und durch dasselbe das Leben zu Theil wird. Wem dieß als Abstraction erscheint, der bedenke, daß eben die Abstraction ein Trennen, ein Zerstören ist, und daß folglich unsere Betrachtungs-Weise, welche die Einheit festhält, unmöglich etwas abstrahirendes seyn kann, da sie ja eben nur die Einheit, folglich die Ganzheit, wie des Lebens, so der Erkenntniß im Auge hat. Was wir in der Einheit erkennen, erkennen wir in der Wahrheit: denn Wahrheit ist Einheit. Wir können daher den Erkenntnißtrieb auch den Wahrheitstrieb nennen; und wir sehen auf diese Weise wie auch der Wahrheitstrieb auf das Leben gerichtet ist: denn wenn die Wahrheit nicht im Leben zu finden, wenn das Leben selbst nicht Wahrheit ist: wo soll denn die Wahrheit zu finden seyn? Wahr ist das, was wir wahr-nehmen, als wahr in uns aufnehmen, was sich mit unserm inneren Wesen, wiefern es selbst Licht und Einheit ist, als Licht und Einheit, folglich als Wahrheit, vereiniget. Und nach Vereinigung strebt ja überhaupt unsere Seele als Trieb, nach Vereinigung mit dem Gegenstande ihres Strebens, welcher das Leben, und die Liebe, und das Licht, und die Wahrheit ist. Dieß Alles nur um zu zeigen, wie ganz der Trieb nach Liebe mit dem Triebe nach Licht harmonirt, wie wir aber eben nur durch das Licht zur Liebe gelangen können, sofern diese wirklich ein unserm eingebornen Triebe entsprechender Gegenstand ist; was, wie gesagt, erst später seinen Erweis fordern kann. Jedoch unsere Seele als Trieb, in welcher Gestalt oder Richtung dieser auch erscheine, ist allezeit

ein Suchen*); alles Suchen aber ist Thätigkeit; und auch zur Thätigkeit überhaupt gehört ein Anreiz, der nur durch einen Trieb der Seele, so weit wir sie jetzt in der Betrachtung vor uns haben, gegeben werden kann. Wir würden also, außer dem Freiheits-, Lebens- und dem Erkenntniß-Triebe, noch einen vierten Trieb in der Seele, oder vielmehr die Seele selbst als einen solchen Trieb, als Thätigkeitstrieb, anzuerkennen haben. Und zwar müßte uns die Seele zuallererst als solcher Trieb erscheinen: denn er muß es ja seyn, der überhaupt das Triebwerk der Seele in Bewegung setzt. In der äußeren Natur sind es die sogenannten Elemente: das Wasser, die Luft, das Feuer, welche alle Naturwirksamkeit zum Vorschein bringen; und selbst das erdige Element muß durch seine Schwere in dieser Hinsicht Dienste leisten. Wir können also ganz füglich den Thätigkeitstrieb das eigentliche Element der Seele nennen, wiefern ohne diesen Trieb überhaupt kein Streben in der Seele, oder vielmehr von ihr aus, Statt finden könnte. Wie haben wir uns nun diesen Trieb zu denken? oder vielmehr, wie erscheint uns die eigene Seele als solcher Trieb im Bewußtseyn? Auch er muß, wie der Trieb überhaupt, nicht blos das Vermögen, die Kraft, sondern auch ein Bedürfniß in sich enthalten. Nun bestimmt aber im Triebe nicht die Kraft das Bedürfniß, sondern das Bedürfniß die Kraft: d. h. die Kraft nimmt von der Art des Bedürfnisses ihren Charakter, ihre Erscheinungs-Weise, mit Einem Worte ihre Form an. Welches

*) In Beziehung auf Erkenntniß insbesondere, wird dieser Trieb bekanntlich Forschungstrieb genannt, nicht etwa als ein vom Erkenntnißtriebe gesonderter, sondern nur als die Art der Thätigkeit des Triebes genauer bezeichnend.

Bedürfniß kann nun im Thätigkeitstriebe liegen? kein anderes als das des Thuns, des Handelns, des Hervorbringens: denn durch jedes Handeln wird etwas hervorgebracht, es tauge so wenig als es wolle. Hervorbringen aber heißt mit einem andern gleichbedeutenden Ausdrucke: schaffen. Nun vermögen wir freilich nicht eigentlich zu schaffen, aber doch zu bilden, das Gepräge der in uns erwachenden Ideen oder Vorbilder äußerlich auf mannichfaltige Weise nachzubilden. Der Thätigkeitstrieb wird also in bestimmter Form als Bildungstrieb erscheinen. Und so finden wir es auch im Bewußtseyn. Unserer Seele ist der Bildungstrieb eingeboren, oder unsere Seele ist Bildungstrieb, und nur in Folge dieses Triebes ist die Seele ursprünglich thätig. Zunächst wird sie getrieben sich selbst zu bilden, zu gestalten, ein Ganzes in bestimmter Form zu seyn, einen Charakter zu haben, weil sie ohne denselben nicht bestehen kann. Der Trieb zum Seyn fließt mit dem Bildungstriebe in seiner ursprünglichsten Richtung in Eins zusammen. Keine Bildung aber, keine Form, ohne Stoff. Der Stoff der Seele, so zu sagen, ist aber kein anderer als das Leben selbst. Die Seele muß sich das Leben an-bilden, das fremde Leben zu ihrem Eigenthume machen. Und in so fern fließt wiederum der Lebenstrieb, wie vorher der Trieb zum Seyn, mit dem Bildungstriebe in Eins zusammen. So mit dem Leben selbst, in Licht und Liebe, in Erkenntniß und Kraft, vereiniget und bereichert, wird die Seele nun auch getrieben, die Fülle ihres eigenen Lebens in äußerem Bilden darzustellen, allem Aeußeren das Gepräge ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Form aufzudrücken. Daher der Kunsttrieb im weitesten Sinne. Und so sehen wir denn, wie der Bildungstrieb alle übrigen Triebe der Seele oder das ganze Triebwerk der Seele beherrscht und

leitet und wie das ganze Leben der Seele als eine Bildung zum Leben erscheint. Aber diese ganze Bildung zum Leben, müssen wir jetzt von neuem fragen, wozu? Unser Bewußtseyn mag auch hierauf antworten. Es sagt uns unverhohlen und unzweideutig: zu keinem andern Ende oder Zwecke als um den ersten und letzten aller Zwecke zu erreichen, der im ursprünglichsten Bedürfnisse unserer Seele liegt, in demjenigen Bedürfnisse, welches die Seele überhaupt zum Triebe macht: in dem Bedürfnisse zur Fülle und Gnüge des Lebens: zur Seligkeit. Die Seele tritt uns hier zum ersten Male in ihrer reinen Bestimmung: als Seligkeit-fähiges, zur Seligkeit geschaffenes und berufenes Wesen entgegen; und über diesen Zweck hinaus können wir uns keinen höheren denken; in ihm fließen alle übrigen Zwecke des Daseyns und Wirkens der Seele, wie Ströme in das Meer, zusammen, und verschwinden so in der Seele völligen Befriedigung. Die Seele hat nicht eher Ruhe noch Rast, nicht eher vollen Frieden mit sich selbst und allen ihren Bestrebungen, als bis dieser letzte und höchste aller Zwecke erreicht ist oder erreicht seyn wird. Und schon dieser Gedanke, an dessen Realisirung sie mit grenzenloser Hoffnung und unaustilgbarem Glauben fest hängt, und der ihre ganze, unbegrenzte Liebe ist, schon dieser Gedanke ist im Stande ihr einen Vorschmack der Seligkeit zu geben, die ihrer wartet, und nach der sie mit allen Kräften ringt.

Wir sind hier zu einem Punkte gekommen, wo unsere Betrachtung aufhören muß die Seele als Trieb festzuhalten, und wo sie sich vor unsern Augen zu größerer Mannichfaltigkeit und höherer Einheit entwickeln muß. Denn wir wollen nicht vergessen, daß der Trieb, und folglich auch die Seele als Trieb, nur dem Keime in der Pflanze gleicht, wel-

cher zwar das ganze künftige Leben, die ganze künftige Bestimmung der Pflanze enthält, aber eben nur der Möglichkeit nach, so daß, wenn wir die Pflanze näher kennen lernen wollen, wir sie in ihrer völligen Entwickelung betrachten müssen. So mit der Seele. Was sie vollständig an sich ist, können wir nur erkennen, indem wir sehen was sie durch ihre vollständige Entwickelung in allen ihren Beziehungen, wo nicht geworden ist — denn sie ist keine Pflanze, die nothwendig werden muß, wozu sie bestimmt ist — aber doch werden kann und soll. Daß wir hier der Beziehungen selbst nicht gedenken, durch welche allein, als äußere Bedingungen, die Seele wird oder werden kann, wozu sie bestimmt ist: darüber haben wir uns schon im Vorhergehenden gerechtfertiget, und uns sogar die Pflicht auferlegt von diesen Beziehungen abzusehen, und unseren Blick lediglich auf die Seele selbst, auf die Seele an sich, zu wenden in ihrer ganzen Vollständigkeit, wenn auch nur der Möglichkeit nach. Aber diese Möglichkeit müssen wir erschöpfen: denn sie liegt in der Seele selbst.

Indem wir jedoch die Seele, als Trieb, verlassen, können wir dennoch nicht umhin den Faden unserer Betrachtung vom Triebe aus fortzuspinnen: denn der Trieb ist ja die ganze Grundlage des Seelenlebens. Wir lassen also die Seele sich aus dem Triebe und allen seinen Verzweigungen, wie wir dieselben hier aufgestellt, entwickeln; wie denn auch, möge diese Entwickelung so vollendet seyn als möglich, der Trieb selbst, laut unseres Bewußtseyns, immer der Erreger und Beweger unserer Seele, ja ihr eigentlichstes Leben selbst ist und bleibt.

Drittes Kapitel.

Die Seele als Gemüth.

Vom Bedürfnisse geht das Leben der Seele aus, und ihre ursprünglichste Aeußerung ist ein Begehren dessen, was sie bedarf. Und sie bedarf des Lebens und seiner Gnüge, und in dieser Gnüge und Fülle: der Seligkeit. Nur in der Seligkeit ist das Ziel der Seele, ihr erstes und letztes Streben, erreicht. Die Fähigkeit zur Seligkeit aber, so wie ihr Gegentheil, wohnt in der Seele, erfüllt ihr ganzes Wesen; und das eigentliche Wesen der Seele, gleichsam ihr innerster Kern, ist seligkeitsfähiges Wesen. Es ist das, was wir Gemüth oder auch Herz nennen. Die Seele als Gemüth entwickelt sich auf eigenthümliche Weise, und zwar aus dem ersten aller Triebe, aus dem Lebenstriebe. Die Seele begehrt das Leben; sie begehrt es wiefern sie Gemüth ist. Das Gemüth erscheint also zuerst als Begehrungsvermögen. Man ist in der psychologischen Analyse hiebei stehen geblieben, und hat das Begehrungsvermögen als ein Grundvermögen

aufgestellt; ja man hat noch mehr gethan: man hat ein Vermögen ganz anderer Art in das Gebiet des Begehrens gezogen: nämlich den Willen, und hat geglaubt hiemit das Begehrungsvermögen zu erschöpfen. Allerdings ist der Inhalt des Gemüths mit dem Begehren nicht erschöpft; aber es ist nur nicht der Wille, oder wenn man will, das schaffende Vermögen, was das Gemüth vollständig macht, sondern eine ganz andere Eigenthümlichkeit des Gemüths, die man hinwiederum, gegen dessen innerste Natur, von ihm getrennt hat. Wir meinen das Gefühlvermögen, welches eben so gewiß zum Gemüthe gehört, als der Wille nicht zu ihm gehört. Der Wille gehört so wenig zum Gemüthe als in der äußeren Natur die Expansivkraft ein wesentlicher Theil der Contractivkraft ist. Wie diese beiden zwar einander postuliren und solicitiren, aber einander polarisch entgegen stehen, so in der Sphäre des Seelenlebens Wille und Gemüth. Das Begehren spricht blos ein Bedürfniß aus, und regt den Willen zur Befriedigung dieses Bedürfnisses auf, ist aber selbst kein Wille, d. h. keine sich zum Handeln, zum Schaffen bestimmende Kraft. Eher könnte man das Begehren ein Leiden nennen; wie sich ihm denn, wenn es heftig wird, allezeit ein Schmerz zugesellt. Der Moment des Schmerzes, also des Fühlens im Begehren ist aber von dem Momente des Handelns und Schaffens gänzlich verschieden, und der Zustand der Seele im ersten Falle darf mit dem im letzteren durchaus nicht verwechselt werden. Kurz, Begehren und Wollen ist unterschieden wie Lebenstrieb und Bildungstrieb, so sehr beides, nicht etwa blos im gemeinen Leben, sondern auch in der Psychologie verwechselt wird: denn nimmermehr wird das Aneignen und das Ausbilden ein und dasselbe Geschäft werden, obgleich beide genau mit einander

verbunden sind. Es war nöthig dieß voraus zu berichtigen, um das Gemüth als Begehrungsvermögen rein aufzufassen. Doch, wie gesagt, vollständig erfaßt ist es hiedurch noch nicht. Das Gefühlvermögen ist es, was wir besagter Maßen vom Begehrungsvermögen nicht trennen dürfen. Läßt sich auch wohl ein Begehren ohne ein Fühlen denken? Oder bestimmter: werden wir uns unseres Begehrens anders als durch Gefühl bewußt? Es ist zunächst das Gefühl des Bedürfnisses, was uns reizt das zu begehren, was wir nicht haben. Eine andere Frage ist freilich ob alles Gefühl und folglich auch alles Begehren dem Gemüthe zugeschrieben werden soll? Was wir freilich leugnen müssen: denn es giebt ein physisches oder sinnliches Begehren und folglich auch ein dergleichen Gefühl, wovon die Seele, als solche, und folglich auch als Gemüth, nichts weiß, und welches nicht blos durch den Leib vermittelt ist, sondern sich auch lediglich auf den Leib bezieht. Alle Beziehungen auf den Leib sind aber von unserer jetzigen Betrachtung rein ausgeschlossen. Allein es muß sich doch hier wenigstens eine Grenze bestimmen lassen, innerhalb welcher das Begehrungs- und Gefühl-Vermögen lediglich dem Gemüthe angehört. Und diese Grenze ist nicht schwierig auszumitteln, wenn wir uns an den Begriff der Seele halten. Die Seele ist unser inneres Selbst, der Leib unser äußeres. Alle Gefühle und Begehrungen also, deren wir uns, als von unserm inneren Selbst ausgehend, bewußt sind, gehören unserm Gemüthe an, alle übrigen sind ihm fremd. Und so hätten wir denn die Grenzen des Gemüths genau bestimmt. Aber bei weitem noch nicht den Inhalt des Gemüths. Nämlich im Gefühle des Bedürfnisses und im Begehren des Bedurften erscheint uns unsere Seele im Bewußtseyn gleichsam nur als ein halbes

Gemüth, oder als Gemüth von der negativen Seite. Es hat dasselbe aber auch eine positive, von welcher uns das Bewußtseyn eben so genaue Kunde giebt. Das Begehren selbst deutet auf diese positive Gemüthsseite hin. Wir begehren nämlich bekannter Maßen nur um zu haben; und nur im Haben selbst ist das Gemüth befriediget. Diese Befriedigung kündiget sich im Bewußtseyn an durch das Gefühl der Lust, so wie die Nichtbefriedigung durch das des Schmerzes; oder, weil Lust und Schmerz eigentlich mehr auf physische Befriedigung oder Nicht-Befriedigung bezogen werden, die nicht hieher gehören: jene durch das Gefühl der Freude, diese durch das des Leides. Freude oder Leid sind der fortdauernde Inhalt des Gemüths.

Und so erfahren wir, unser ganzes Seelenleben hindurch, immerfort im Bewußtseyn was für Bewandtniß es mit dem Gemüthe hat. Unser Gemüth ist unser für Freude und Leid empfängliches inneres Selbst; und wenn wir die höchste Freude Seligkeit nennen, und das höchste Leid Verdammniß, so ist unsere Seele als Gemüth das der Seligkeit und der Verdammniß fähige Wesen. Hiemit ist aber die tiefste, innerste Natur unserer Seele ausgesprochen. Denn alles, was unsere Seele sinnt und denkt, erstrebt und thut, führt entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Nun ist aber unsere Seele nur als moralisches Wesen der Seligkeit oder der Verdammniß fähig: es folgt also hieraus, daß der Kern unseres Gemüths moralisches Wesen ist, und daß das Gemüth nicht anders als moralisch fühlen kann. Hiedurch bekommt auch erst der Begriff unseres inneren Selbst seine volle Bedeutung, und wir werden nun noch weniger Gefahr laufen die physischen Gefühle, Begehrungen und Befriedigungen mit den eigentlich

gemüthlichen zu verwechseln. Allein man kann einwerfen: das Gemüth ist ja für das Freude- und Leid-fähige Wesen erklärt worden: Freude und Leid ist aber noch nicht Seligkeit und Verdammniß; und es fragt sich immer noch ob die ersteren von den letzteren nicht blos dem Grade, sondern ob sie nicht auch der Art nach verschieden sind. Ist denn alle Freude und alles Leid nur moralischer Art? Was sagt die Erfahrung im Bewußtseyn? Es ist nicht schwer hierauf zu antworten. Man denke sich eine unmoralische Freude, ein unmoralisches Leid. Es sind keine Ungedanken: wir erfahren ebenfalls beide im Bewußtseyn, wenn wir aus der Sphäre des moralischen Lebens herausgetreten sind. Allein was erfahren wir hiemit? unsere eigene Verurtheilung, unser Verdammungs-Urtheil. Unser Gemüth beurkundet sich also in jedem Falle als moralisches Wesen, und es ist eine Täuschung, wenn wir glauben, daß irgend eine Freude, irgend ein Leid keine Beziehung auf das Gemüth als moralisches Wesen haben sollte. Jede Freude, die uns nicht verdammt, (schuldig spricht,) ist ein Grad von Seligkeit, ist moralische Freude, so wie jede, die uns verdammt, durch sich selbst unser Schuldurtheil ausspricht. Auch in der moralischen Trauer (Reue und Leid nebst der Buße) ist ein Grad von Seligkeit: denn in ihr liegt schon die Möglichkeit, die Hoffnung neuer Seligkeit; so wie jedes unmoralische Leid, d. h. ein solches, welches wir bei der Entziehung eines nicht moralischen Gutes fühlen, eine Schuldigsprechung, ein Gefühl unserer Selbstverdammung ist. Und so ergiebt sich denn auf allen Seiten, daß unser Gemüth nur moralisch afficirbar, daß es durch und durch moralisches Wesen ist. Ein durch und durch unmoralisches Gemüth, wenn es ein solches geben kann, kommt aus der Verdammung, aus der Unseligkeit, gar nicht

heraus. Es ist schlimm mit uns bestellt, wenn wir gar kein Bewußtseyn mehr, man möchte fast sagen keinen Begriff mehr, von der Seligkeit haben: denn es ist ein Beweis von gänzlicher Verwahrlosung des Gemüths, ja von völliger Abgestorbenheit desselben: denn Seligkeit ist Leben. Das wahre, das volle Leben ist selig. Und hieraus sehen wir warum das Gemüth als Trieb genöthiget ist nach dem Leben zu streben; und zugleich erkennen wir hieraus das Wesen des Gemüths: es ist ein Theil des Lebens, von ihm unzertrennlich, ewig an dasselbe gebunden. Das Gemüth ist nicht, wenn es nicht lebt, und lebt nicht, wenn es nicht selig ist. Nun haben wir aber das Wesen des Lebens in der Liebe gefunden; demnach ist auch das Wesen des Gemüths Liebe, und nur in der Liebe ist es selig. Was ist aber das Wesen der Liebe? Einheit; wie sie das Wesen des Lebens ist: denn Trennung ist nur im Hasse und im Tode. Daher ist es dem Gemüthe unmöglich, allein, für sich selbst, zu seyn und zu leben: daher das Suchen des Gemüths, seine Sehnsucht, bis es die Liebe gefunden hat, und wenn es sie nicht findet: sein Untergang. Hieraus läßt sich aber auch erklären warum alle Lebendigkeit der Seele im Gemüthe eingewurzelt ist, und warum Geist und Wille nur so lange Frucht tragen können als ihnen das Gemüth Lebensnahrung zuführt. Die Seele aller Schöpfung ist das Gemüth; und die Werke der Kunst und Wissenschaft sind todt, wenn nicht das Herz sie belebt. Selbst die Wissenschaft der Seele theilt dieses Schicksal, und erscheint als Gerippe, wenn nicht die Liebe des Gemüths ihr Fleisch und Blut und Leben giebt. Darum giebt es auch keinen passenderen Vergleich als den des Gemüths mit dem, das Leben des Leibes, das Blut, in alle Adern ausströmenden Herzen. Das eigentliche Wesen des Gemüths erscheint uns hier gleichsam abbildlich, indem

das sichtbare Herz das lebennährende Blut warm und kräftig jedem Werkzeuge des Lebens zutreibt, und so den Urtrieb des Lebens anschaulich darstellt. Ein kräftiges Herz erzeugt ein kräftiges Leben, und wenn der Trieb des Herzens stockt, hört auch das Leben auf. Ganz so in der psychischen, wie in der organischen Sphäre. Vom Gemüthe, vom geistigen Lebenstriebe aus, erhalten alle unsere Vorstellungen und Bestrebungen ihr Leben und ihre Kraft; und wenn das Gemüth erstorben ist, hört auch das eigentliche innere Leben auf. Auch in so fern stimmt das geistige und das sichtbare Herz zusammen, daß, wie beide die Urquelle der Lebenserhaltung sind, so auch alle Thätigkeiten der Lebenswerkzeuge in ihrer Wirksamkeit zusammentreffen, um das Leben des Herzens zu erhalten und gleichsam zum Lebens-Brennpunkte zu machen. Was wir immer sinnen und denken, thun und treiben, es geht auf die Befriedigung unseres Herzens aus. Wie aber das Herz des sichtbaren Leibes von allen seinen Lebensgehülfen oder Nahrungswerkzeugen das Leben nur nimmt, um es wieder auszuspenden, so ernährt sich auch das Gemüth, das Herz der unsichtbaren Seele, nur um seinen Lebensreichthum, seine Liebe wieder mitzutheilen an Alles, was Liebe zu empfangen fähig ist. Je reicher das Gemüth, desto freigebiger ist es mit seiner Liebe. Das Wort Freigebigkeit ist hier das eigentlich passende: denn das Gemüth hat nichts als seine Liebe, was es geben kann, und die Liebe ist stets ein freies Geschenk, und kann nichts anderes seyn; eine abgezwungene Liebe ist keine, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Wir stehen hier vor dem tiefsten Geheimnisse des Gemüths, und folglich der Seele überhaupt: vor dem Geheimnisse der Freiheit. Die Liebe selbst er-

klärt uns das Räthsel der Freiheit, indem sie uns in derselben ihre eigne Quelle zeigt. Ja, die Freiheit ist die Quelle der Liebe, wie sie die Quelle alles Schaffens ist; und wenn es wahr ist, — wie es denn laut aller Erfahrung unwidersprechlich gewiß ist — daß die Liebe beseliget: so haben wir die Freiheit zugleich als die Quelle aller Beseligung anzusehen: und weil nur das selbst selige Wesen beseligen kann, so sehen wir, daß die Freiheit auch die Seligkeit in sich tragen muß, daß sie folglich die eigentliche Quelle alles Lebens ist: denn Leben ist Seligkeit. Wir sehen also auch, daß die Seele als Gemüth das wahre Leben, das Ur-Leben, in sich trägt, aber auch zugleich, daß dieses Urleben nur in der gebenden Liebe offenbar werden kann. Ein Gemüth also ohne solche Liebe ist kein freies, kein wahrhaft lebendiges Gemüth; und ein Gemüth mit dieser Liebe hört auf bloßer Trieb zu seyn: denn aller Trieb ist Nöthigung. Wir erblicken hier zugleich, wir belauschen gleichsam, das Erwachen, die Entwickelung der Freiheit in der Seele, eben vermittelst des Triebes. Der Trieb an sich ist Nöthigung; da aber das Gemüth ursprünglich zur Liebe genöthiget wird, so wird es damit zugleich zur Freiheit genöthiget: denn erwiesener Maßen ist Liebe ohne Freiheit nicht denkbar. Nun ist Freiheit das Wesen des Geistes, der Trieb aber gehört der Natur an (wie sich späterhin deutlicher ergeben wird;): und so zeigt sich, wie sich das geistige Wesen der Seele zwar nicht aus der Natur, aber doch mittels der Natur, entwickelt, und wie auf diese Weise Natur und Geist auf das innigste verbunden sind, obschon sie auf den ersten Anblick einander zu widersprechen scheinen, indem Nothwendigkeit und Freiheit einander gerade gegenüber stehen und einander gleichsam zu befeinden scheinen. Der scheinbare Widerspruch

löset sich aber sogleich von selbst auf, wenn wir sehen wie die Nothwendigkeit nur ein Mittel ist die Freiheit zu erwecken; und dieses vermittelnd-nothwendige ist der Trieb. So lesen wir wenigstens im Geschichtsbuch der Seele; und dieses Geschichtsbuch ist zugleich ihr Gesetzbuch: denn wir können daran nichts ändern, wir können eben so wenig der inneren wie der äußeren Erfahrung widerstreiten. Darum kann auch alle Erklärung in diesem Gebiete nur eine Zurückweisung auf das Factische und eine Nachweisung desselben seyn, und jedes in sich selbst blickende Gemüth muß die Züge seines Wesens anerkennen, wie sie hier aus dem Spiegel unseres Bewußtseyns aufgefaßt worden sind. Je genauer wir auf diese Züge blicken, desto mehr sehen wir, wie sie zu einem organischen Ganzen zusammenstimmen, dessen Mittelpunkt und Seele die Freiheit ist. Wir können uns diese Oeconomie des Gemüths auf folgende Weise schematisch vergegenwärtigen.

Seele = Trieb.

Lebenstrieb = Gemüth.

Liebe: (— Pol)	Liebe: (Indifferenz- oder Sättigungspunkt)	Liebe: (+ Pol)
Begehren, Verlangen, Sehnsucht.	Besitz, Befriedigung, Seligkeit.	freies Geben, gebende Liebe, Beseligung.

Trieb.

Trieb zur Liebe.

Freiheit.

Die Freiheit ist ohne Persönlichkeit nicht denkbar, sie haftet an der Person, wie die Person an

der Intelligenz: unser Bewußtseyn scheidet der keines von einander. Und weil sich denn die Freiheit wiederum an das Gemüth, das Gemüth an den Trieb anschließt, so sehen wir schon im Triebe diese ganze Verkettung gleichsam vorgebildet; wie denn der Trieb, besagter Maßen, bei aller höheren Seelenentwickelung, immerfort der Grundton des Seelenlebens bleibt, und in seiner Entfaltung, wie das Segelwerk des Schifes, das Leben vorwärts treibt, in jedes Geschäft des Seelenlebens eingreifend, vor allen aber in das des Gemüths. Das Gemüth wird durch seinen Trieb nach einer fernen Küste hingetrieben, wo die ahnende Sehnsucht Schätze sucht, die an der heimischen Stätte, in der beschränkten Sphäre des Selbstgefühls und Selbstbewußtseyns, nicht zu finden sind. Schon im Gemüthe des Kindes entwickelt sich diese Sehnsucht nach einem fernen Wunderlande, in welchem der Traum eines schönen und vollendeten Daseyns, und einer diesem Daseyn entsprechenden Umgebung, einem Lebens-Elemente voll unerschöpflicher, beseligender Freude, zur Wirklichkeit wird, in welcher allein sich das Gemüth heimisch und vollkommen befriediget findet. Ein eingeborner Glaube, eine unerschütterliche Zuversicht, daß dem Allen nicht anders seyn könne, wohnt im Gemüthe und läßt demselben die Erfüllung seiner Wünsche mit fester Zweifellosigkeit erwarten. Dieser Glaube trägt das Gemüth auf den Schwingen der Phantasie in jenes Eldorato, in die selige Heimath der Geister, wo die Seele, wie ein Kind, unter Blumen spielt, deren Farben nie verbleichen, deren Düfte nie verwehen, und über die ein Himmel sich ausspannt, der sich nie verdüstert, und eine Sonne leuchtet, deren Tag nie einer Nacht weicht. Wollte man fragen: wozu diese Poesie, hier, wo nur von Psychologie die Rede ist? so dient zur Antwort: im Gemüthe selbst lebt diese Poesie, sie ist

ihm wesentlich, sie kann nur mit seinem Leben aus ihm herausgerissen werden; kurz, sie gehört zur Schilderung, zur Darstellung des Gemüths, wie es sich in seiner Frische und Lebendigkeit dem Bewußtseyn offenbart. Alle Menschen, alle Völker, so lange sie noch ein Gemüth haben, sprechen diese Ahnungen und Träume aus, die es nur darum und so lange sind, als sie noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Aber eben darum, weil das Gemüth, in Raum und Zeit befangen, eine solche Wirklichkeit, an der es mit festem Glauben hängt, nämlich die Verwirklichung des Vollkommenen, nicht vor sich findet und durch kein irdisches Streben erreichen kann, wird es mit aller Macht über die Schranken des Raumes und der Zeit hinausgetrieben, und genöthiget, ein Ewiges anzuerkennen, in welchem Vergangenheit und Zukunft zu seliger Gegenwart verschmolzen sind. Dieses Ewige ist der geheimnißvolle Norden, auf welchen die Magnetnadel des Glaubens hingerichtet ist, die sich durch kein Drehen und Wenden des Gemüths von ihrer Richtung abbringen läßt. Man muß das Gemüth zerreißen, wenn man diesen Glauben ausrotten will; und es ergiebt sich bei genauerer Betrachtung, daß das Gemüth nicht blos ohne diesen, sondern auch überhaupt ohne Glauben nicht leben kann. Der Glaube, die ursprüngliche Gewißheit des Seyns, gehört wesentlich zum Gemüthe; alle andere Gewißheit ist nur eine abgeleitete, lediglich auf den Glauben gegründete. Hier erscheint uns das Gemüth in seiner ganzen Tiefe: sein Grund und Boden ist der Glaube; und es gäbe keine Liebe, ja überhaupt keinen Trieb, wenn es keinen Glauben gäbe. Der Glaube kommt nicht von außen in das Gemüth hinein, er wird nicht angelernt, er ist dem Gemüthe an- und ein-geboren; er ist die Wurzel des Gemüths; aus ihm geht selbst der Trieb hervor,

der das, was das Gemüth in sich trägt, auch außerhalb desselben zu suchen, zu erwarten genöthiget ist. Wie lange wird man sich noch sträuben den Glauben für das anzuerkennen, was er ist: für den Anker des Gemüths, den es in den bodenlosen Abgrund der Lebenserscheinungen wirft? Ohne Glauben wird die Erscheinung zum Scheine, das Leben zum Traume, die Wirklichkeit zur Fabel, das Etwas zum Nichts. Der hat das Gemüth noch nicht ergründet, der nicht im Glauben die Wesenheit desselben erblickt. Die Wesenheit eines Dinges ist sein wahrhaftiges Seyn; und wir sind genöthiget aller Wirksamkeit ein Seyn zum Grunde zu legen. Die Wirksamkeit des Gemüths, der Seele überhaupt, offenbart sich, wie wir gesehen, als Trieb; und dieser Trieb, wir wiederholen es, ruht auf dem Glauben, den wir so eben die ursprüngliche Gewißheit des Seyns genannt haben. Der Trieb wächst aus dem Glauben hervor, wie die Pflanze aus dem Mutterschoße der Erde. Will man hierüber Beweise? verlangt man wissenschaftliche Begründung dieser Behauptung? vermißt man dieselbe hier, wie in anderen unserer Darstellungen? tadelt man deshalb unser Verfahren als blos Bilder und Gleichnisse statt des Erweises aufstellend? Das Bewußtseyn ist da: auf dieses hinzuweisen, als auf den Spiegel der das Gemälde unserer Seele auffaßt, oder vielmehr die lebendige Gestalt derselben zurückwirft, ist genug. Die Region der Beweise liegt im Gebiete des Verstandes und seiner Begriffe. Hier ist aber mehr als Begriff, mehr, als vom Leben abgezogene Vorstellung: hier ist das volle Leben unserer Seele selbst, wie es sich im Bewußtseyn wahrhaft und wirklich offenbart. Dieses kann eben nur erfaßt, und für Jeden, der es wieder erfassen will, nur in seinen Merkmalen dargestellt werden; und diese erweisen sich durch sich

selbst, durch ihr Daseyn, ihr Vorhandenseyn; und welchen stärkeren Beweis kann man für das Vorhandenseyn eines Gegenstandes verlangen, als eben dieses Vorhandenseyn selbst? Man kann doch am Ende auch von einem Beweise nicht mehr verlangen als Evidenz? und diese Evidenz, giebt sie nicht die Betrachtung unseres innersten Wesens im Spiegel des Bewußtseyns? Anstatt also Tadel zu verdienen, glauben wir vielmehr löblich zu verfahren, daß wir den lange verlassenen Weg der Wahrheit wieder einschlagen und das Leben für sich selbst zeugen lassen. Der Weg ist einfach, und eben so sicher als er einfach ist; und deshalb tragen wir kein Bedenken auf demselben weiter fort zu schreiten. Ist es nicht wahr, was uns auf demselben entgegenkommt, so zeige man uns, daß das nicht ist, was doch ist.

Es war diese Bemerkung, wie uns scheint, gerade hier an ihrem Orte, wo alle Klügelei, die man sich über den Glauben erlaubt hat, durch die einfache, ursprüngliche Erscheinung des Glaubens im Gemüthe, über den Haufen zu werfen war. Daß wir zuerst den Trieb, als die Wurzel des Gemüths in Erwägung gezogen, und nur zuletzt auf den Glauben, als den Grund und Boden desselben gekommen sind, ist sehr natürlich, indem uns bei der Betrachtung des Seelenlebens die erscheinende Wirksamkeit desselben zu allererst entgegen tritt, und wir nur durch sie erst auf das gewiesen werden, was ihr zum Grunde liegt. Gehen wir nun noch schlüßlich auf den Grund des Glaubens selbst, so finden wir, daß er in das Bewußtseyn zurückfällt, oder vielmehr aus demselben als dessen Erstgeburt hervortritt. Weswegen wir uns auch den Glauben so wenig geben können als das Bewußtseyn, sondern beides als ein Geschenk aus reiner Quelle anzusehen haben: denn auch der Glaube

ist rein und heilig wie das Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist das Wissen vom Seyn, oder die Gewißheit des Seyns: und was ist der Glaube anders? Wessen wir uns bewußt sind, daran müssen wir Glauben haben, und woran wir Glauben haben, dessen müssen wir uns bewußt seyn. Eines ohne das andere ist nicht denkbar: sie hangen, wie gesagt, zusammen, gleich der Ursache und der Wirkung. Und so leben wir denn im Glauben, so gewiß wir im Bewußtseyn leben, und der Glaube erscheint als eine Nöthigung, deren wir uns nicht entschlagen können. Gleichwohl aber ist der Glaube auf einer andern Seite wiederum in unsere Macht gestellt und unserer Freiheit übergeben, was bei dem Bewußtseyn nicht der Fall ist, welches immerfort reine Nöthigung bleibt. Wir können unseren Glauben frei an gewisse Gegenstände verschenken, wie wir unsere Liebe verschenken. Woher kommt das? lediglich daher, daß, sobald der Glaube im Bewußtseyn erzeugt und unser Theil geworden ist, er auch, mit aller seiner Nöthigung, der Freiheit anheim fällt, die unser ganzes selbstbewußtes Wesen durchdringt. Und so vermögen wir zwar an seiner Natur nichts zu verändern, aber ihn, wie er ist, verschenken, können wir, wie unsere Liebe, wie unser Leben selbst, als mit welchen beiden er auf das innigste verbunden ist: denn mit unserm Glauben verschenken wir unser Gemüth: zum sicheren Zeichen, daß das Grundwesen des Gemüths Glaube ist. Es lassen sich hieraus manche Folgerungen ziehen; wovon späterhin mehr.

Die Seele wird als glaubendes Gemüth geboren. Das Leben, in das Bewußtseyn tretend, erscheint sich selbst als Glaube, als das seiner selbst gewisse Seyn. Daher in der Art und in dem Maße, wie der Glaube vernichtet wird, auch das Leben der

Seele untergeht. Glaubst du nicht mehr an Liebe, Wahrheit, Tugend, so bist du ihnen allen abgestorben. So viel Glauben, so viel Seelen-Leben, und umgekehrt. Der Glaube ist das Maß der im Gemüthe sich kund gebenden Lebenskraft, und zugleich das Bindende, Zusammenhaltende dieser Kraft. Das Gemüth gleicht darum ursprünglich der still in sich verschlossenen Kraft der Natur, welche wir die magnetische nennen, oder der bindenden und festhaltenden Kraft in der Körperwelt, welche macht, daß die Theile der Körper und die Körper selbst nicht aus einander fallen, sondern vielmehr an einander angezogen werden *). Der Glaube ist demnach die Kraft der Einheit im Gemüthe selbst, und in Beziehung auf die Welt der Gemüther, oder die Geisterwelt, ist er das Band der Vereinigung **). Doch in dieser

*) Zwar haben die Beobachtungen der Naturforscher die magnetische Kraft factisch bei weitem noch nicht in allen Körpern, ja verhältnißmäßig nur erst in sehr wenigen nachgewiesen: allein die Nothwendigkeit des Denkens eilt der Beobachtung voraus und überläßt ihr nur die Bestätigung, nicht die Begründung der Naturgesetze. Man eilt aber auch in unsern Tagen mit großen Schritten dieser Bestätigung, hinsichtlich der magnetischen, alle Körper durchdringenden und sie polarisirenden Kraft, entgegen. Die auf Beobachtungen fußende Behauptung, daß die Erde ein Magnet sey, wird immer häufiger; und die Entdeckung der Metallität, als der Basis der Salze, läßt dieselbe als die Basis der Körper überhaupt vermuthen; und an die Metallität schließt sich die magnetische Kraft von selbst an.

**) Allerdings giebt es kein schöneres Band der Vereinigung unter den geistigen Naturen als die Liebe: allein was ist Liebe ohne Treue? und was ist Treue ohne Glauben, ohne zuversichtliches Vertrauen auf die Be-

letzteren Hinsicht haben wir ihn jetzt noch nicht zu betrachten, wo von dem Gemüthe an sich nur die Rede ist. Der Glaube ist es also, der das Gemüth und folglich die ganze Seele zusammenhält, als welche auf dem Gemüthe wurzelt. Die Seele geht unter, sie zerfällt gleichsam (in der Verzweifelung, der Mutter des Selbstmords und der Seelenstörungen), wenn sie der Glaube verläßt. Wer kann also zweifeln, daß der Glaube etwas Wesentliches im Gemüthe, ja, daß er das Grund-Wesen des Gemüths selbst ist? Wer hieran noch zweifeln möchte, mag sich wenigstens erinnern, daß ein Gemüth ohne Liebe keines ist: der Grund aber oder die Wurzel aller Liebe ist ja eben der Glaube. Ist nun Liebe und Leben Eines, — denn worinne Einer liebt, darinne lebt er — so ist ja auch Glaube und Leben Eines; und das Wesen des Gemüths ist ja Leben. Man sieht also, wie die Erforschung und Erkenntniß der Natur des Glaubens eigentlich die Basis der ganzen Psychologie ist, und daß wir deshalb hier, wo wir uns mit dieser Forschung beschäftigen, nichts weniger als ausgeschweift haben, indem wir den Glauben bis an seine Quelle verfolgten. Die Folge wird zeigen, daß die Erkenntniß des Glaubens der Schlüssel zu den tiefsten Geheimnissen des Seelenlebens ist. Aber vielleicht erscheint Manchem, was wir hier sagen und bis hieher über die Natur des Glaubens ausgesagt haben, selbst geheimnißvoll, oder vielmehr

---

harrlichkeit des Andern? und was ist Beharrlichkeit anders als die „Einheit der Kraft?" was also anders als eben Glaube? An Jemanden Glauben haben heißt also: des Andern so gewiß seyn als man seiner selbst ist. Der Glaube ist also wirklich das Band oder das Fundament des Bestehens in der Welt der Gemüther: denn wo Mißtrauen einreißt, ist alle Verbindung derselben zerrissen.

dunkel und was man mystisch nennt; allein ist es nicht die Tiefe, das Dunkel, die Insichverschlossenheit der Seele, was wir hier zum Gegenstande haben? Und muß es nicht eine solche Insichverschlossenheit geben, die man als solche gelten lassen muß, überall, wo eine Entfaltung möglich seyn soll? ist es nicht in der äußeren Natur derselbe Fall? giebt uns nicht z. B. der Keim der Pflanze, welcher eben die Insichverschlossenheit der Pflanze ist, hiezu den auffallendsten Beleg? den Glauben anders denn als die ursprüngliche Insichverschlossenheit oder Einheit des Gemüths darstellen, heißt ihn zerstören. Man muß sich also mit dem hier aufgestellten Begriffe über den Glauben begnügen: denn weiter an das Helle stellen läßt er sich nicht: er muß eben als die ihrer Natur nach dunkle Region der Seele erkannt und anerkannt werden. Wer aber meint mit der Erkenntniß des Gemüths ohne die des Glaubens fertig zu werden, täuscht sich gar sehr, und giebt den Beweis, daß ihm vom Leben des Gemüths oder Herzens noch nicht einmal eine Ahnung aufgegangen ist. Wir, die wir dem Glauben, mit andern Gleichgesinnten, seinen Platz im Gemüthe angewiesen haben, wissen nun recht gut, daß wir denselben nicht in der Vorstellkraft zu suchen haben, und daß er kein Surrogat der objectiven (gegenständlichen) Gewißheit seyn kann, sondern daß er vielmehr diese Gewißheit selbst ist, die nicht von Vorstellungen ausgeht, mögen sie nun Anschauungen, oder Begriffe, oder Ideen heißen, sondern daß er die Gewißheit des sich selbst erfassenden Seyns (Bewußtseyns) ist, folglich im Seyn, im Leben wurzelt, und als Bestätigung und Bethätigung des Seyns in die Gegenstände der Vorstellungen übergetragen wird, so daß diese erst durch den Glauben gleichsam Wesen und Leben empfangen. Nur unser Gemüth belebt die Welt um

uns her für uns, so lebendig sie auch an sich seyn mag; und wenn in unserm Gemüthe das Leben, d. h. der Glaube, erloschen ist, ist auch die Welt um uns her ein Todtenreich. Daher die wissenschaftliche Erstarrung in der trostlosen Lehre des Materialismus ein ertödtetes Gemüth bei Jedem voraussetzt, der sich in ihr verliert. Doch hier geht uns die Welt mit Allem, was darinnen ist, noch nichts an; es kam uns blos darauf an, die Herrschaft des Gemüths, so weit Glaube sein Wesen ist, auch über das Gebiet der Vorstellungen anzudeuten. Ueberhaupt wird es sich späterhin ergeben, daß das Gemüth der wahre Monarch, leider oft der Tyrann und Despot, der Seele ist; wie sich denn wohl auch von der Natur des Gemüths, als Trieb, nicht anders erwarten läßt: denn wo reichen die Triebe nicht hin? und wo bleibt das Leben der Seele, wenn die Triebe erstorben sind? und alle Triebe der Seele wurzeln sie nicht im Leben? und das Innerste des Lebens der Seele ist es nicht das Gemüth?

Wir binden nun schlüßlich das bisher im Allgemeinen über die Natur des Gemüths einzeln aufgefaßte in Eines zusammen. Sind die Bedingungen eines jeden Dinges sein Wesen (Seyn) und sein Wirken (Thätigkeit), und ist im Triebe die Wirksamkeit des Gemüths, im Glauben das Wesen desselben begründet, so scheint es, daß wir das Gemüth „an sich" in seiner Vollständigkeit aufgefaßt haben, und es käme nur noch darauf an, darzuthun, wie Glaube und Trieb im Gemüthe mit einander verbunden sind. Was sagt das Bewußtseyn? es sagt überhaupt, daß, wenn zwei Elemente eines Gegenstandes mit einander verbunden seyn sollen, dieß in einem Punkte geschehen müsse, wo beide einander gleichartig berühren, oder einander gleich sind. Welcher Punkt im Gemüthe kann dieß nun anders seyn

als die Freiheit? Die Freiheit gehört erwiesener Maßen dem Glauben wie dem Triebe an, sie ist also gleichsam der Mittelpunkt, der Einigungspunkt des Gemüths; und ein Gemüth, welches die Freiheit verloren hat, ist nicht blos in sich selbst entzweit, sondern auch seine Elemente können in dieser Entzweiung nicht bestehen, sondern lösen sich auf: der Glaube in den Zweifel, und der Trieb in die Ohnmacht, d. h. ein jedes findet seinen Tod; und so erstirbt also das Gemüth selbst, wenn ihm das Band seines Lebens zerrissen ist. Nun ist aber die Freiheit nicht ohne Bewußtseyn denkbar, so wie das Bewußtseyn nicht ohne den Geist; folglich können wir auch sagen: es ist der Geist, welcher das Gemüth in sich selbst verbindet und zu Einem macht, und wo der Geist das Gemüth verläßt, da ist es auch in sich selbst entzweit, und lebt — wenn man das Leiden Leben nennen kann, — nur einen fortwährenden Zerstörungsproceß. Dagegen trägt der Glaube seiner Natur nach den Keim der Unzerstörbarkeit, der unvergänglichen Dauer in sich, oder mit andern Worten: des ewigen Lebens; was hier nur in Andeutung bemerkt werden kann, da die vollständige Entwickelung des Glaubens und seine volle Bedeutung einem weit späteren Platze aufbewahrt werden muß. Denn auch der Glaube kann hier, wo die ganze Seele nur noch als Vermögen erscheint, für nichts mehr als ein solches gelten; und es ist eigentlich nur die Glaubens-Fähigkeit, die wir ursprünglich in der Seele zu suchen haben. Inzwischen auch diese Fähigkeit gehört unter die ausgezeichnetsten Eigenthümlichkeiten der Seele an sich, und kann nicht hoch genug gestellt und nicht hell genug hervorgezogen werden.

Viertes Kapitel.

Die Seele als Vorstellkraft.

Wir erfahren unsere Seele im Bewußtseyn als vorstellendes Wesen, ja der Act des Bewußtseyns und Vorstellens fällt in Eines zusammen, so daß, wenn unsere Seele auch weiter nichts wäre und besäße, wir ihr doch gewiß die Vorstellkraft zusprechen, oder sie selbst als Vorstellkraft betrachten müßten. Dieß hat man auch von jeher nicht nur gethan, sondern auch hier und da die Vorstellkraft als den wesentlichen Charakter der Seele aufgestellt, so daß man Seele und vorstellendes, oder auch denkendes, Wesen für gleichbedeutend nahm. Daß man hiemit in Einseitigkeit verfiel, braucht nicht erwiesen zu werden; nur erinnern müssen wir, daß man sich auf diese Weise den Weg zu vollständiger Erkenntniß der Seele versperrte und es sich unmöglich machte sie in ihrer wahren Lebendigkeit zu erkennen. Unsere Vorstellungen, wenn sie nicht vom Gemüthe aus belebt werden, sind nicht viel mehr als leblose Bilder des Spiegels, Schatten der Dinge und unserer selbst. So gewiß also die Seele wesentlich Vorstellkraft ist, so gewiß ist sie es doch nicht ausschlüßlich, sondern sie ist eben so wesentlich Gemüth und Wille,

als sie jene ist. Was ist aber Vorstellkraft? Wir dürfen uns nur im Bewußtseyn beobachten, um dieß auf das bestimmteste zu erfahren. Wenn es auch zweifellos gewiß ist, daß wir weder ohne den leiblichen Organismus noch ohne die einwirkenden Weltkräfte zu Bewußtseyn und Vorstellungen kommen, so ist es doch eben so gewiß, daß wir ohne eine den organischen und Welt-Einwirkungen entgegenkommende Kraft, deren wir uns gar wohl bewußt sind, und die keine andere als unsere Seele selbst seyn kann, nimmermehr den Stoff der Vorstellungen zu Vorstellungen bilden und dieselben zur Klarheit der Erkenntniß im Bewußtseyn bringen könnten. Also was Kant das a priori nennt, ist durchaus nöthig, wenn die Erfahrung, als das a posteriori zu Stande kommen soll. Was ist aber dieses a priori? Kant nennt es Formen, und ertödtet durch diesen Ausdruck das Leben und die lebendige Thätigkeit, die allem Vorstellen zum Grunde liegt. Uebrigens aber bestimmt Kant durch seine sogenannten Formen, wie uns scheint, das bei allem Vorstellen thätige Innere unseres Wesens theils zu enge, theils zu weit. Zu enge: denn weder die Formen der Anschauung (Raum und Zeit), noch die des Denkens (die Ur-Begriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität mit ihren Verzweigungen) reichen aus, uns die Norm des Vorstellens selbst vorstellig zu machen, oder den bestimmten Grund zu bestimmter Anwendung der Kategorien nachzuweisen, da diese Urbegriffe selbst lediglich den Buchstaben in einem Setzerkasten gleichen, welche erst Bedeutung erhalten, wenn der Geist sie zu sinnvollen Worten zusammensetzt. Es fehlt also zu jenen Denkformen der Geist, der sich ihrer bedient: denn obschon Kant sie dem Verstande zuschreibt, so ist doch dieser Verstand nichts anderes als das in jenen Denkformen

Thätige; und wenn er weiter nichts ist, so erscheint er eben nur als eine Denk- oder Rechnungs-Maschine, wie ein Uhrwerk, das schlagen muß, wie es eingerichtet ist, und aus dem wir uns die wechselreiche, wandelbare Welt unserer Vorstellungen nicht erklären können. Zu weit sind wiederum die Kantischen Formen. Erstlich die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, enthalten mehr als man der Beobachtung zu Folge apriorisch annehmen darf. Wenn auch zu Erzeugung der Vorstellung des Raums und der Zeit eine innere geistige Thätigkeit nöthig ist, so kann doch keines von jenen beiden das Resultat jener Thätigkeit seyn: denn wir bemerken ja auffallend wie durch den Sinn des Gesichts und des Getasts (nur durch letzteren sehr unvollkommen) allmälig die Vorstellung des Raumes in uns rege wird und wächst. Sollen wir diesen Sinnen bei der Bildung der Vorstellung des Raumes nichts zuschreiben? und wer kann die Grenze bestimmen, bis zu welcher diese Vorstellung ihr Werk ist? Wenigstens sind wir, sonderbar genug, genöthiget den Raum als außer uns zu denken. Sollte dazu nicht von außen Veranlassung gegeben werden? Ist denn die Natur selbst, als das den Raum erfüllende, in uns? So auch mit der Vorstellung der Zeit. Wie die Gestalten im Raume sind, so die Töne in der Zeit. Die Rede der Menschen, so wie die Musik mit allem ihren Zauber, gelangt auf keinem andern Wege an uns als durch das Ohr, und es scheint, als ob sich die Zeitvorstellungen in uns erst mit dem Gehöre und nur durch das Gehör entwickelten, so daß man das Gehör den Zeitsinn nennen könnte, wie das Gesicht den Raumsinn. Daß uns auch beim bloßen Denken die Zeit vorüber geht und vorübergehend gemessen wird, würde leicht aus der Analogie des Denkens und Sprechens und überhaupt aus der repro-

ductiven Einbildungskraft zu erklären seyn. Wenigstens muß ein Grund für die Zeit ebenfalls außer uns liegen. Woher denn die Geschichte? Und wird nicht die Zeit jeden Augenblick neu? wie ist da eigentlich an eine Form der Anschauung zu denken? Ehe wir den Augenblick erlebt haben, ist er noch nicht, ist also auch die Zeit noch nicht, die da kommen soll, muß also erst erschaffen werden. Wie reimt sich das zur Form? Kurz: daß wir, nachdem die Sinne ausgebildet sind, und durch sie unsere innere Kraft sich in Raum- und Zeit-Vorstellungen geübt hat, dergleichen auch ohne äußere Anregung reproduciren, ist begreiflich; und dennoch fragt es sich, ob nicht diese Reproduction zum großen Theile das Werk unserer organischen Einrichtung ist: denn ohne diese möchte jene Reproductions-Thätigkeit so wenig zu Stande kommen, als das Bewußtseyn überhaupt, so rein geistig auch seine Erscheinung ist. Es ist demnach nicht denkbar, daß Raum und Zeit bloße in uns liegende Formen seyen, dagegen aber sehr denkbar, daß sie das Erzeugniß der allgemeinen Naturkräfte und unserer individuellen psychischen Kraft sind, so daß beide Raum und Zeit wirklich wie von Eltern gezeugt werden; eine Zeugung, welche nie still steht, sondern immer erneuert wird; was wir eben so deutlich an unserer eigenen Thätigkeit hiebei wahrnehmen können, als hiemit der Begriff der starren Form nicht übereinstimmt, die, besonders in Beziehung auf die Seelenthätigkeiten gedacht, dieselben zu etwas rein mechanischem stempelt, oder höchstens in das Reich der organischen Erzeugnisse zurückweiset. Derselbe Vorwurf trifft die Kantischen Verstandes-Formen oder Kategorien. Allerdings können wir uns der Denkgesetze nicht entschlagen; allein Gesetze sind Nöthigungen oder Beschränkungen der Thätigkeit, nicht des Seyns,

also keine Formen, welche nur im Reiche des Raumes denkbar sind. Die Denkkraft geht aber mit ihrer Thätigkeit über Raum und Zeit hinaus, indem sie beide selbst zu beschränken, d. h. zu begreifen, sucht; sie kann also an keine Einrichtung gebunden seyn, welche nur in der Welt der äußeren Erscheinungen Statt findet. Kant dehnt also die Beschränkung unserer Denkkraft zu weit aus, d. h. er verengt eben dadurch das Reich des Verstandes, und hemmt den Flug des Geistes überhaupt, indem er seine Grenzen sichern will. Ein Wesen, wie die Seele, deren ganze Natur auf das Unbeschränkte gerichtet ist, kann sich unmöglich mit einer so dürftigen Einpferchung ihrer Wirksamkeit begnügen; sie muß die Fesseln sprengen, die ihr nicht durch ihr eigenes Wesen, welches nur Freiheit athmet, sondern durch den allzustrengen Eigensinn, um nicht zu sagen Starrsinn, eines übrigens ehrwürdigen Forschers angelegt werden, dessen Talent aber mehr ein mathematisches als metaphysisches ist. Wir sagen uns deshalb auch bei der Betrachtung der Vorstellkraft von ihm los, und haben uns nur Eingangsweise mit ihm beschäftiget, um uns in diesem Gebiete der Forschung freie Bahn zu brechen, die Niemand mehr gehemmt hat als er selbst. Weshalb es auch nicht zu verwundern war, daß sich höher strebende Geister, wie Fichte und Schelling, seiner Vormundschaft zu entziehen suchten, aber, wie es zu geschehen pflegt, wenn ein Joch losgeschüttelt wird, in ungebundener Freiheit sich selbst verloren *).

*) Nirgends ist dieß sichtbarer als bei dem Staunen erregenden Nachfolger Beider, welcher aus Schellings Naturphilosophie und Fichte's Wissenschaftslehre die Bausteine zu einem Thurm von Babel nach dem neuesten Geschmacke, zusammengetragen hat.

Wir wollen dieses Extrem vermeiden, und indem wir uns an keine Schule, sondern lediglich an die treue Beobachtung dessen binden, was uns das Bewußtseyn über unsere Seele als Vorstellkraft kund thut, abermals das Wesen und die Wirksamkeit derselben verfolgen, wie wir dieß bei Betrachtung der Seele als Gemüth gethan haben.

Vor allen Dingen wollen wir die nöthigen Schranken nicht vergessen, die uns das Gebiet anweiset, in welchem wir uns jetzt bewegen. Es ist immer nur die Seele an sich, d. h. als Vermögen, was uns jetzt beschäftiget. Die ganze Vorstellungswelt, die der Seele durch organische Einrichtung und äußere Einflüsse zu Theil wird, oder die sich auch durch innere Anregungen aus ihr entwickelt, nachdem ihre Thätigkeit einmal von außen in freies Spiel gesetzt ist, bleibt aus dem Kreise unserer Betrachtung ausgeschlossen. Wir halten nur das fest, was wir als der Seele angehörig und eigenthümlich bei dem Geschäfte des Vorstellens anzuerkennen haben, kurz, das Vorstellungs-Vermögen, oder, weil kein Vermögen ohne Kraft denkbar ist, die Vorstell-Kraft. Es ist zwar im vorhergehenden Kapitel bemerkt worden, daß unsere Seele als Erkenntnißkraft weit höher steht denn als Vorstellkraft: allein ohne Vorstellung keine Erkenntniß, so wie überhaupt kein Denken, obschon der Gedanke der reine Ausdruck des Geistes ist. Darum bezeichne uns das Vorstellen die äußerste Grenze, die Peripherie der gesammten Thätigkeit, deren Mittelpunkt oder Höhepunkt die Erkenntniß und der Gedanke ist. Vorstellkraft bedeutet uns also Erkenntnißkraft im weitesten Umfange.

Wir gehen, um nicht die Einheit und den Zusammenhang unserer Betrachtung zu verlieren, und

um die Lebendigkeit der Seele in ihren Erweisungen besser zu übersehen, für einen Augenblick auf unsern Ausgangspunkt zurück. Das Grundbedürfniß der Seele ist: zu bestehen, sich einen Bestand, eine Selbständigkeit in der Mitte aller Umgebung zu erringen, sich selbst als ein Selbst, als ein freies Selbst zu erfassen und festzuhalten. Erhaltungstrieb, Freiheitstrieb. Aber ihr Bedürfniß selbst treibt sie auf ein Fremdes, zu ihrer Erhaltung nothwendiges. Es ist das, was sie selbst ist: das Leben. Sie wird getrieben das Leben zu ergreifen, festzuhalten, sich anzueignen, mit sich zu einigen. Nahrungstrieb, Lebenstrieb. Wollten wir die Kraft der Seele, mit welchem sie diesem Triebe Gnüge leistet, oder vielmehr diesen Trieb selbst, wie er als Kraft erscheint, mit einem allgemeinen Namen bezeichnen, so könnten wir das Wort Anziehungskraft, oder auch Assimilationskraft gebrauchen. Das Leben steht der Seele gegenüber als der Gegenstand ihrer Auffassung. Die Empfindung, durch das Perceptionsvermögen vermittelt, giebt der Seele Kunde von der Gegenwart dieses Gegenstandes, und das erste unmittelbare Erfassen desselben wird zur Vorstellung im weitesten Sinne. Mit der Vorstellung aber ist die Seele noch nichts weniger als im Besitze ihres Gegenstandes; er steht vor ihr, und bleibt außer ihr, so lange sie ihn nicht umfaßt, in ihren Bereich bringt. Allein sie thut dieß mit einer Anziehungskraft, die immer stärker wird, je näher ihr der Gegenstand kommt; und je näher er ihr kommt, desto mehr wird er in ihre eigene Natur verwandelt. Indem nämlich die Seele ihren Gegenstand umfaßt, beschränkt sie ihn: denn alles Umfassen ist ein Beschränken; das Beschränken aber ein Besitznehmen, sich Aneignen und dadurch sich Bereichern. Diese Bereicherung aber des eigenen Wesens mit dem We-

sen des aufgenommenen Gegenstandes erzeugt denjegen Zustand der Befriedigung, den wir Erkenntniß nennen: denn die Vorstellkraft ist nur in und mit der Erkenntniß befriediget. Bereits im ersten Kapitel, als der Erkenntnißtrieb aus dem Lebenstriebe abgeleitet wurde, wurde das Erkennen ein Sehen genannt, oder wenigstens mit dem Sehen im physischen Sinne verglichen, und das Licht als das Element des Sehens und folglich auch des Erkennens aufgestellt. Es würde also: nach Erkenntniß streben und nach Licht streben Eines und Dasselbe seyn. Die Vorstellkraft wäre also dem Auge zu vergleichen, welches, um die Gegenstände zu erkennen, nur des Lichts bedarf. So wäre also das Geschäft der Vorstellkraft eigentlich nur ein Licht-Sammeln, ein Licht-Erfassen, ein das Licht sich Aneignen, das Licht in sich eingehen lassen. Bei genauerer Betrachtung ergiebt es sich, daß dem wirklich so ist. In dem Maße, wie die Seele erkennt, wird es Licht in ihr, und die in ihr erzeugte Klarheit ist zugleich die Bürgin für die Wahrheit ihres Erkennens. Man hat das Wesen der Wahrheit in die Identität des Subjects mit dem Objecte gesetzt. Andere haben den Satz aufgestellt, daß Wahrheit nichts anderes denn Einheit sey. Wir selbst haben uns dieses Satzes als eines anerkannt richtigen bedient. Hier wäre nun der Ort ihn zur Evidenz zu bringen, wenn Jemand erst einen Beweis für seine Wahrheit selbst verlangte. Auch ist es für die Erkenntniß und für die Erkenntnißkraft von Wichtigkeit ihr Verhältniß zur Wahrheit einzusehen: denn was wäre eine Erkenntniß ohne Wahrheit? Also: es wurde gesagt, daß mit der Erkenntniß Klarheit entsteht, und daß das Wesen der Klarheit das Licht ist. Nun läßt sich im Lichte durchaus nichts unterscheiden, wohl aber ist das Licht selbst das Scheidende, Sondernde, und darum, weil

es das Princip des Sonderns oder Sichtens ist, zugleich auch das Princip des Sehens, des Erkennens. Mit vollem Rechte wird daher das Licht, als Subject betrachtet, Intelligenz genannt. Bemerken wir nun wie alle Sonderung aber ein Entgegen-Stellen (Vor-Stellen) ist, alles Entgegen-Stellen oder Setzen aber ein Begrenzen, alles Begrenzen aber ein Formgeben: so sehen wir zunächst wie das Licht (die Intelligenz) das formgebende, gestaltende Princip ist. Wie aber das Licht scheidet, so einiget es auch wieder: denn das Licht ist ja das Ungeschiedene, die Einheit selbst, und kann folglich auch das Geschiedene nicht anders als in Einheit, in sich selbst, erblicken. Daher sehen wir Alles (physisch und intellectuell) im Lichte oder in der Einheit; und das Licht, was mit der Erkenntniß des Gegenstandes oder der Gegenstände in uns eingeht, ist nichts anders als die Einheit alles Geschiedenen. Es kann aber diese Einheit in unsere Seele nur eingehen, wiefern sie selbst Einheit, Licht, Intelligenz ist, analog, verwandt, ja identisch mit dem Lichte, welches ihr zukommt. Licht und Licht vermählen sich also in der Erkenntniß, treten zur Einheit zusammen, und das Erkennen ist also eigentlich nichts anderes als ein Gleich-Setzen des Aeußeren und Inneren, der gegenständlichen Wirksamkeit (Kraft) und der Vorstell-Kraft, oder des äußeren und des inneren Lichts: denn daß ohne Gegenstand oder gegenständliche Kraft keine Erkenntniß möglich ist, ist an sich klar, indem, wenn erkannt wird, jederzeit ein Etwas (ein Gegenstand) erkannt werden muß. Fassen wir nun alles hier Auseinandergesetzte zusammen, so ergiebt sich, daß das Erzeugen der Erkenntniß ein Erzeugen der Einheit des Subjects und Objects, oder ein Erzeugen der Einheit überhaupt ist. Die also erzeugte Einheit aber ist es,

welche wir Wahrheit zu nennen genöthiget sind, und alles unser Erkennen ist also ein Wahr-nehmen, d. h. ein Empfangen und Aufnehmen der Wahrheit, oder der Einheit. Und so wäre denn erwiesen, daß Wahrheit und Einheit dasselbe ist; und auch der Satz: Wahrheit ist Uebereinstimmung oder Identität des Subjects und Objects fände hier seine Erklärung und Bestätigung, so daß beide oben angeführte Behauptungen über das Wesen der Wahrheit eigentlich Eines und Dasselbe aussagen. Kehren wir nun wieder auf unsern scheinbar verlassenen Weg, die Vorstellkraft zu entwickeln, zurück. Nur scheinbar haben wir diesen Weg verlassen: denn wir sind wahrhaft in der Erkenntniß der Vorstellkraft weiter fortgeschritten, indem wir das Wesen der Erkenntniß überhaupt näher betrachteten. Allein es ist mit dieser Betrachtung noch nicht erschöpft; und ist dem so, so ist auch die Vorstellkraft noch nicht vollständig begriffen. Wir wissen vor der Hand nur, daß alles Erkennen ein Aufnehmen, Aneignen, Einswerden des Gegenstandes mit uns selbst ist, daß dieses Einswerden des Gegenstandes mit der Vorstellkraft den Zustand der Klarheit erzeugt, und daß der Grund dieser Klarheit das Licht ist, daß folglich Erkenntniß und Licht Eines und Dasselbe ist, und demnach auch der Erkenntnißtrieb und der Lichttrieb einer und derselbe. Allein es ist zugleich angedeutet worden, aber nur angedeutet, daß das Licht das Formen oder Gestalten zeugende Princip ist. Auch über diese eigenthümliche Wirksamkeit des Lichts ist uns größere Klarheit von Nöthen. Wenn wir einen Augenblick vergessen, daß wir es jetzt mit der Seele blos als Vermögen, als innerer Kraft ohne alle äußere Beziehungen, zu thun haben, und wenn wir die Außenwelt mit in unsere Betrachtung ziehen, so finden wir, daß sie uns zu der Lösung des vorliegen-

den Räthsels nicht wenig entgegen kommt. Wenn die Sonne aufgeht und es Tag wird, zerstreuen sich die Schatten der Nacht, und die Welt der Formen und Farben tritt wieder vor unser Auge. Nicht die Welt überhaupt mit ihrem gesammten Inhalte, sondern nur das Ganze der Formen und Farben: denn mehr wird unser Auge von der Welt nicht gewahr. Wir bilden uns ein, als hätte die Dunkelheit der Nacht uns blos den Anblick der Gestalten und Farben entzogen, die wir als etwas den Dingen angehöriges betrachten. Aber eben dieß, daß die Gegenstände ohne Licht weder Farbe noch Form haben, sollte uns belehren, daß das Licht ihnen beides giebt*).

Wer sieht nicht, daß hier selbst ein bedeutendes Licht auf das Wesen der Vorstellkraft selbst fällt? Sie erscheint als bildende Kraft, weil sie Intelligenz, Lichtkraft ist, wenn uns anders dieser Ausdruck vergönnt wird. Allein wir bemerken leicht, daß die Seele als Vorstellkraft nicht in der Art als

---

*) Daß das Licht die Quelle der Farben ist, zeigt das Prisma; daß es die der Formen ist, zeigen die Lichtenberg'schen oder Gersdorf'schen Figuren auf dem Electrophor. Allein das Licht ist ja selbst Erscheinung, und es ist eigentlich die ihm zum Grunde liegende Kraft, welche die Wunder der Formen und Farben erzeugt. Diese bildende Kraft in der Natur, wir erblicken sie überall, auch wo sie nicht als Licht erscheint. Man wird es hoffentlich bald anerkennen, daß das Licht-Princip das bildende Princip ist bei Erzeugung der Schnee- und Eis-Krystalle, der mineralischen Krystallisationen, ja der Pflanzen- und Thier-Typen selbst; eben so, wie es, in den Menschen eingegangen und subjectiv geworden, die Mathematik und die Denkformen überhaupt erzeugt. Nur vergesse man nicht, daß hier Erzeugendes und Erzeugtes dasselbe ist.

bildende Kraft erscheint, wie die Kraft des Lichts in in der Natur: denn diese erzeugt die Formen, die Vorstellkraft aber nimmt sie in der Erkenntniß nur ein- oder nach-bildend auf, sie macht sich den Reichthum des Lichts, welches außer ihr ist, zu eigen; ihre Thätigkeit ist, wie bereits gesagt, nur ein Assimilations-Proceß. Wir haben demnach auch mit Recht den Bildungstrieb vom Erkenntnißtriebe geschieden: denn der Bildungstrieb ist ein Trieb zum Schaffen, zum Selbst-Erzeugen, dahingegen der Erkenntnißtrieb der Trieb zur Aufnahme eines schon Erzeugten ist. Beide Triebe treiben also ein ganz verschiedenes, ja ein entgegengesetztes Geschäft, und nehmen also in dem Gebiete des Seelenlebens auch ganz verschiedene Provinzen ein, welche schon hier sorgfältig von einander geschieden werden müssen. Das Gebiet der Erkenntniß ist ein ganz anderes als das Gebiet des Schaffens. Die Seele sammelt in der Erkenntniß, und streut aus im Schaffen. Und so ist und bleibt die Vorstellkraft auch auf den höchsten Stufen ihrer Thätigkeit nur eine auffassende Kraft; und wenn wir diese Stufen, wie wir sie im vollen Seelenleben vorfinden, mit den Namen: Anschauung, Begriff, und Idee bezeichnen, so ergiebt sich, daß jede derselben es mit Gegenständen zu thun hat, ohne welche kein Auffassen möglich wäre. Es ist demnach, um dieß beiläufig und vorläufig zu bemerken, eine falsche Ansicht, die man von der Idee oder den Ideen hat, wenn man sie für ein Erzeugniß des schöpferischen Seelenwesens ansieht. Die Seele empfängt die Ideen, wie sie die Begriffe und Anschauungen empfängt, indem sie dieselben den gegenständlichen Vorbildern nachbildet, d. h. ein schon Erzeugtes in sich wiedergebiert. Sollte man das hier Gesagte vor der Hand noch unter des Verfassers Pa-

radoxien rechnen, so wird späterhin sich die Stelle finden, wo sich diese Paradoxien in Wahrheit auflösen: denn über die Natur der Anschauung, des Begriffs und der Idee läßt sich jetzt noch nicht weiter sprechen, da uns die Seele hier nur im Allgemeinen als Vorstellkraft entgegentritt. Es lag uns daran hier nur die Art und Richtung ihrer Thätigkeit in Bezug auf Erkenntniß überhaupt zu bezeichnen. Hier nur noch dieß, daß auch auf der höchsten Stufe der Erkenntniß die Seele von dem Geschäfte des Vorstellens (dem Gesagten zu Folge) nicht befreit wird und werden kann, und sich also durchaus, von der äußersten Grenze bis zum innersten Mittelpunkte der Erkenntniß als Vorstellkraft erweist; denn nur Vorgestelltes kann sie erkennen. Wenn demnach das höchste Ziel der Vorstellkraft Erkenntniß ist, die höchste Erkenntniß aber immer wieder der gegenständlichen Vorstellung anheim fällt, so kann das Leben der Vorstellkraft, in seinem vollen Umfange und Inhalte gedacht, unmöglich etwas so isolirtes, so aus dem Zusammenhange der allgemeinen Seelenlebendigkeit gerissenes seyn, wie es gemeinhin dargestellt wird, als wo es aufgehört hat dem Gesammtleben der Seele anzugehören, und wo es sein trocknes Geschäft mit leblosen Merkmalen und Formeln treibt. Im Gegentheile ist es anzusehen als vom Leben des Gemüths ausgehend, und mit dem gegenständlichen Leben bereichert zurückkehrend in das Gemüth. Nur so hat die Thätigkeit der Vorstellkraft einen Grund und Zweck oder ein Ziel. Nur so kann die Seele in dem Gebrauche dieser ihrer Kraft Befriedigung erwarten und erhalten. Nur diese Einreihung der Vorstellkraft in die übrige Lebendigkeit der Seele ist ihrer allgemeinen Oeconomie angemessen. Unsere Seele kann nicht aus sich selbst leben, sie bedarf, besagter Maßen, der Lebensnahrung. Was sie sucht,

wonach sie forscht, ist Leben; und dieses Forschen ist das Werk der Vorstellkraft, und seine Ausbeute, wenn sie glücklich ist: des Lebens Erkenntniß. Und hier treten uns ungesucht zwei Elemente*) entgegen, welche uns über das Wesen der Vorstellkraft den letzten Aufschluß geben. Wir haben das Geschäft der Vorstellkraft einen Assimilationsproceß genannt. Wenn auch die Vorstellkraft als bloßes Vermögen sich noch nicht in Wirksamkeit zeigt, so muß doch in diesem Vermögen schon die Einrichtung zur Vollbringung seines Geschäfts liegen. Nun ist schon früher angedeutet worden, daß dieses Geschäft in zwei Momente zerfällt: in den des Auffassens, und den des Einigens mit dem inneren Wesen der Vorstellkraft selbst. Der Act des Auffassens ist mit dem Namen der Empfindung bezeichnet worden, und so ist denn Empfindungs-Vermögen oder Vermögen des Inne-Werdens, das eine wesentliche Element der Vorstellkraft. Ferner ist der Act der Aufnahme des Gehalts der Empfindung ein Beschränken genannt worden, was offenbar eine von innen nach außen gehende Thätigkeit der Vorstellkraft ist, eine Thätigkeit der Herrschaft, des Mächtigwerdens, kurz, das

*) Wiefern jeder Gegensatz einer Vermittlung, und folglich jedes entgegengesetzte Vermögen eines vermittelnden Vermögens bedarf, mußte hier der Einbildungskraft gedacht werden, die schon Kant als die Vermittlerin zwischen Sinnlichkeit und Verstand anerkannt hat. Allein es kommt uns hier nur darauf an, den Gegensatz an sich streng aufzufassen und zu bezeichnen. Die Einbildungskraft selbst müssen wir an ihrem Orte zuvor näher kennen gelernt haben, ehe wir ihren Einfluß auf das Geschäft des Vorstellens zum Behufe der Erkenntniß wahrnehmen können. Es dürfte sich dann ergeben, daß sie in dieser Hinsicht oft mehr schädlich als förderlich, folglich nicht unbedingt nothwendig ist.

Denken; denn Denken ist beschränken; beschränkt aber kann der Gegenstand nicht werden, ohne in dem Maße, wie er es wird, in den Bereich der beschränkenden Kraft zu kommen, ihr Eigenthum zu werden. Darum wird nur erst durch Denken alle Erkenntniß vollendet, und sie ist vollendet, wenn an dem Gegenstande nichts mehr zu beschränken übrig bleibt, wenn er ganz in den Gedanken, oder in die Einheit (Licht) aufgelöst ist: denn der Gedanke, als das Beschränkende, ist frei, und in der Freiheit ist keine Sonderung, sondern Einheit; denn Sonderung ist ja Beschränkung; daher denn der Gedanke in seiner Einheit und Freiheit am schönsten dem Lichte verglichen wird, und in der That, dadurch, daß er der Erzeuger der Klarheit in der Seele ist, ist er mit dem Lichte identisch; wenigstens ist für uns, die wir Unsichtbares kaum anders als bildlich ausdrücken können, das Bild des Lichts für den Gedanken und seine Wirkung das ausdruckvollste und wahrste. Nur wollen wir nicht vergessen, daß das, was wir uns im Lichte des Gedankens zum Eigenthume gemacht haben, fremde, d. h. von außen kommende, Nahrung ist, und daß wir im Lichte des Individuums nur das Licht des Universums schauen, welches unser ewiger Gegenstand, unsere ewige Nahrung bleibt, ohne welche unser eigenes Erkennen keinen Augenblick bestehen kann, sondern, wie das Licht der Flamme ohne Nahrung, verlischt. Nur Gott wohnt im Lichte, und hat das Licht und das Leben in ihm selber; das Geschöpf, der Mensch, leuchtet mit gegebenem Lichte, (im Gedanken,) und wird auch durch gegebenes Licht erleuchtet, (in der Empfindung).

Indem wir auf diese Weise die Elemente der vollendeten Vorstellung oder der Erkenntniß: das

Empfindungs-Vermögen nämlich und das Denkvermögen, als die sich wechselsweise fordernden Bedingungen der Erkenntniß aufgestellt haben, begegnen wir zugleich den drei falschen Grundrichtungen aller theoretisirenden Philosophie, und vernichten sie, so zu sagen, in der Wiege. Bekanntlich hat der Realismus die Empfindung, der Idealismus den Gedanken, und das Identitäts-System die Neutralisation beider in der (intellectuellen) Anschauung zur Stütze*).

Auf keine von diesen drei Weisen kommt aber wahre und volle Erkenntniß zu Stande. Der Empfindung mangelt zur Erkenntniß der Gedanke, dem Gedanken die Empfindung, und der (intellectuellen) Anschauung der Gegenstand, ohne welchen die Vorstellung erwiesener Maßen nicht Statt finden kann; und alle Erkenntniß, wie sie mit der Vorstellung beginnt, so endiget sie auch mit derselben. Denn das sollte doch auch diejenige Philosophie nicht vergessen, die sich die höchste zu seyn dünkt, daß in ihrem Gebiete nur von menschlicher, nicht von göttlicher

---

*) Des in den (sogenannten) Begriff sublimirten Identitätssystems, welches sich zur Philosophie der neuesten Mode aufgeschwungen hat, und in der chemischen Analyse als Bestandtheile Schelling's Identitätslehre und Fichte's Wissenschaftslehre ergiebt, in seiner Construction aber Schelling's All-Einheit in die Fichte'sche Einheit aufgehen läßt, gedenken wir hier nicht weiter, indem es nur ein aus zwei Irrthümern zusammengesetzter dritter ist, der sich mit dem Namen des höchsten Wissens schmückt. Es bahnt dieses (componirte) System nur in so fern von neuem den Weg zur Wahrheit (zu Gott), als es der höchste und letzte Irrthum ist, d. h. die höchste Selbst-Vergöttlichung.

Erkenntniß die Rede seyn kann, als welche ja eben nur Gotte zukommt. In ihm, dem unerschaffenen, vollkommenen Geiste, müssen wir Gegenstand und Vorstellung als Eines denken: beides ist Er Selbst, und außer ihm ist nichts; in ihm ist selbst die Welt beschlossen. Aber der Mensch? das Geschöpf Gottes? mit seinem Geiste kann er Gott nicht umspannen und gleichsam überflügeln; und versucht er es, so überfliegt er nur sich selbst und sinkt in Ohnmacht zurück. Oder will er etwa Gott erschaffen, creiren und decretiren? Soll Gott von ihm sein Wesen, sein Bestehen, seine Macht und Herrlichkeit empfangen? Ja, wir haben es gesehen, daß die Philosophie Gott werden läßt!

So weit hat sie sich vermessen und vergessen. Und so sticht denn die alte Schlange noch, und stachelt zu der „Gott-Gleichheit" an, nachdem ihr schon der Kopf zertreten ist; und der Apfel der „Wissenschaft" reizt immer noch das Weib, die Seele, zum Genusse des Todes. Der erste Schritt zum neuen Leben ist aber die Selbst-Erkenntniß.

Fünftes Kapitel.

Die Seele als schaffende Kraft.

Allerdings ist Schöpferkraft in uns; und schon längst ist es gesagt, daß die Seele ein Ausfluß, ein Erguß der Kraft des Schöpfers selbst ist, wie die ganze Natur oder die Schöpfung überhaupt. Auch deuten die Ausdrücke: Schöpfung, Schöpfer, das Schöpfen selbst, bildlich auf Grund, Wesen und Ziel der schaffenden Kraft, indem sie erstlich auf eine Tiefe, wie die eines Brunnens, schließen lassen, aus welcher geschöpft wird, sodann das Herausbringen aus der Tiefe bezeichnen, und endlich, wenn wir uns einen reinen, klaren Brunnquell denken, aus welchem geschöpft wird, auch den Zweck, die Absicht des Schöpfens: das Löschen des Durstes, zur Erhaltung des Lebens, anzeigen. So reich an Sinn ist das einzige Wort, „Schöpfung", *) mit seinen

*) Das Wort „Schöpfung" ist daher auch dem eben so dunkeln als fremden Worte „Natur" weit vorzuziehen; wie schon an andern Orten bemerkt worden ist: es

Stammverwandten; es konnte nicht besser gewählt werden, um das tiefste Geheimniß für die Fassungskraft eines Kindes in der Geisterwelt, wie der Mensch ist, zu offenbaren.

Wir haben hier den Ausdruck „schaffende Kraft" dem früher gebrauchten „bildende Kraft" vorgezogen. Der obige drückt reiner als der letztere den Begriff aus, den wir meinen. Es ist nämlich nicht zu läugnen, daß auch das Vorstellen eine Art von Bilden ist, aber, erwiesener Maßen, nur ein „Ein-Bilden" des Aeußeren zum Inneren oder zur Vorstellung selbst. Die bildende Kraft der Seele, oder die Seele als bildende Kraft zeigt sich hier also nicht freithätig, wenn auch selbstthätig, sondern gebunden an die Norm des Gegenstandes, die sie zu ihrer eigenen zu machen genöthiget ist. Ganz anders, wo die Seele als schaffende Kraft erscheint. Hier giebt es keinen Gegenstand, den sie aufzufassen hätte, sondern hier erzeugt sie ihre Gegenstände selbst, und das Gezeugte wird erst, nachdem es geschaffen ist, für sie ein Gegenstand und fällt der Vorstellung anheim. Ganz Schöpfer-ähnlich, in der Art, wie es uns die einfachste und erhabenste Kosmogenie erzählt. „Gott schuf zuerst; dann schaute er an was er geschaffen, und siehe da, es war gut, (d. h. vollkommen)." Das können wir nun von unsern Schöpfungen nicht

---

giebt nicht blos einen weit bestimmteren, sondern auch einen weit höheren, erhabenern, aufschließenderen Sinn. Bei dem Begriffe „Natur" bleibt Wesen, Ursprung, Beziehung zweifelhaft und zweideutig: die Natur kann leicht für das sich selbst erzeugende Wesen, für Gott selbst, gehalten werden, ja wurde und wird von Vielen noch dafür gehalten. Der Begriff „Schöpfung" deutet unmittelbar und bestimmt auf den Schöpfer zurück.

sagen, obwohl die Schöpfungen des echten Genius etwas wahrhaft Göttliches an sich tragen. In ihnen aber ist auch die Seele des Schaffenden „begeistert", sie hat gleichsam ein fremdes, höheres Ingredienz in sich aufgenommen, von welchem jetzt weiter zu sprechen hier der Ort nicht ist. Wir haben es hier nur mit der Seele für sich als schaffender Kraft zu thun. Die Seele ist bildende Kraft, wie die gesammte Kraft der Natur: sie strebt aus sich hervor, an den Tag zu bringen, was in ihr liegt, wie der Pflanzenkeim getrieben wird die Gestalt der Pflanze an das Licht des Tages zu fördern. Aber die Gestalt der Seele, die aus ihr hervortreten soll, ist ihre That; die Seele bildet frei, wiefern sie an sich selbst bildet, sich selbst gestaltet. Nur im Traume, nur im Wahnsinne hat sie diese Freiheit verloren; und dennoch erscheint sie auch hier noch als bildende Kraft, und beurkundet ihr ursprüngliches Wesen: denn die Seele läßt sich eben so wenig ohne Schaffen, als ohne Fühlen und Vorstellen denken. Wie aber auch die Schöpfungen der Seele beschaffen seyn mögen, so ist die nächste Frage, wie dieselben mit der übrigen Lebendigkeit der Seele zusammenhängen, so weit wir dieselbe bis jetzt betrachtet haben. Dieser Zusammenhang, wenn wir ihn auffinden, wird uns zugleich den sichersten Aufschluß über Grund, Wesen und Zweck der schaffenden Seelenkraft geben. Wir erinnern hier zuvörderst an den Inhalt des ersten Kapitels, welches die Seele lediglich als Trieb betrachtete. Auch die schaffende Kraft erscheint ursprünglich als Trieb, ja als Urtrieb der Seele. Schaffen, handeln, wirken, thätig seyn, das ist der Seele erstes Bedürfniß, welches allen ihren übrigen Lebens-Erweisungen zum Grunde liegt. Sie muß thätig seyn, wenn sie lebendig, selbständig und frei bestehen, und eben so, wenn sie die Nahrung

ihres Lebens erfassen und sich zu eigen machen will. Nichts aber kann sie zur Thätigkeit bringen, wenn ihr nicht der Thätigkeits-Trieb einwohnt. Dieser ist also unbestritten als der Grundtrieb der Seele anzusehen. Es ist aber auch gezeigt worden, daß dieser Trieb mit dem Bildungstriebe, oder bestimmter, daß die thätige Kraft mit der bildenden oder schaffenden eine und dieselbe ist. Die Seele kann nicht anders, außer bildend, thätig seyn: denn sie muß, um thätig zu seyn, aus ihrer inneren Ruhe und Unbestimmtheit (Freiheit) hervortreten, sie muß sich selbst bestimmen. Sich selbst bestimmen aber heißt: sich beschränken. Aus der Beschränkung aber geht erst Bestand und Wesenheit hervor. Und dieß ist der Charakter alles Schaffens, alles Bildens, und folglich der Ur-charakter der thätigen Seelenkraft. Was die Seele schafft, dem giebt sie Bestand, Wesenheit, Realität, und wenn es auch nur die des Traumes oder der Dichtung, d. h. eine ideelle, der Seele allein angehörige, wäre. Kann denn aber die Seele überhaupt etwas Reelles schaffen? kann sie also überhaupt schaffen im eigentlichen Verstande, d. h. einen Gegenstand, ein Ding, das vorher nicht war, vollständig hervorbringen? Diese Frage schließt ihre Verneinung schon in sich, und es versteht sich von selbst, daß bei der Seele nur von einer Analogie des Schaffens, oder von einem relativen Schaffen die Rede seyn kann, dessen Restriction der Sprachgebrauch stillschweigend anerkennt.

Aber inhaltvoller, als die eben abgewiesene Frage, ist die, welche uns schon oben hätte entgegen kommen sollen: Wie kann denn durch Selbstbestimmung oder Selbstbeschränkung gebildet, geschaffen werden? Die Antwort hierauf kann nur aus der Tiefe des Bewußtseyns gegeben werden, welches als Schö-

pfung des Ur-Geistes auch den Charakter, gleichsam die Kunst und Art, seines Schaffens an sich trägt. Das sich selbst bestimmende oder beschränkende ist besagter Maßen die freie Kraft, die wir zugleich als die bildende oder schaffende anerkennen. Als freie Kraft hat sie keinen Gegenstand: denn dieser würde eine Schranke für sie seyn, folglich ihre Freiheit aufheben. Nun besteht aber das Wesen alles Schaffens in der Erzeugung der Gegenstände, d. h. der Schranken oder Beschränkungen: diese können demnach nur von der freien Kraft abstammen, d. h. die freie Kraft muß sich im Schaffen und zum Behufe des Schaffens selbst beschränken, außerdem bleibt sie blos frei und ohne Gegenstand, d. h. ohne Schöpfung. Sie bleibt auch frei bei ihrem Schaffen: denn sich selbst beschränkend wird sie durch nichts außer ihr beschränkt, folglich gar nicht beschränkt; ihr sich selbst Beschränken ist ein freier Act, und eben eine Bewährung ihrer Freiheit, eine Offenbarung derselben. Aber mit der Selbstbeschränkung entsteht die Form, das Gebild, welches die freie Kraft nun nothwendig von sich absondern, d. h. zum Gegenstande machen muß, damit sie frei bleibe; denn die Selbstbeschränkung darf nicht zur Beschränktheit werden.*) Darum erkennt sich die freie Kraft (ist sich ihrer bewußt) erst am Gegenstande, den sie selbst geschaffen. Der Gegenstand ihrer Schöpfung ist eigentlich sie selbst, die aber im Gegenstande aufge-

*) Dieß widerfährt uns in unsern Träumen, deren Gegenstände zwar das Product unserer schaffenden Kraft, d. h. unserer selbst, sind, aber so daß wir uns dieser Gegenstände nicht als unserer Erzeugnisse bewußt sind, sondern uns in Selbstvergessenheit in sie verlieren, und dadurch selbst zu Gegenständen, d. h. beschränkt werden.

hört hat sie selbst zu seyn. Wäre sie noch im Gegenstande sie selbst, so würde sie beschränkt und frei zugleich, d. h. ein Widerspruch seyn, sie würde sich durch ihr Schaffen vernichten. Aber gerade das Gegentheil geschieht durch ihr Schaffen: es ist das Mittel ihrer Erhaltung, ihres Bestehens, und sie ist ohne Schöpfung nicht einmal denkbar: denn sie erneuet sich in der That immerfort durch sich selbst, indem sie sich selbst, als Gegenstand, von sich als freier Kraft absondert; und ihre fortgesetzte Selbst-Erzeugung oder Selbst-Erneuung besteht eben in der fortgesetzten Selbst-Absonderung oder Schöpfung ihrer selbst als Gegenstandes. Was will aber alles dieß sagen, wenn wirklich ein Sinn darinne liegt? nichts weiter will es sagen, als was wir uns jeden Augenblick selbst sagen, wenn wir uns unserer selbst bewußt werden. Unser Bewußtseyn ist der göttliche Schöpfungs-Act selbst; wir werden jeden Augenblick neu erzeugt, neu erschaffen; nur daß wir nicht sagen können, wie die Gottheit zu sich selbst: „ich bin, der ich bin:" denn wir erzeugen das Bewußtseyn nicht, sondern werden im Bewußtseyn (geistig) erzeugt; der Act des Bewußtseyns ist uns gegeben, als etwas schon vollzogenes, das wir nur nach-vollziehen, nach-bilden vermöge der uns verliehenen Einrichtung. Aber können wir denn da die Seele schaffende Kraft nennen? allerdings: denn wir schaffen zwar nur innerhalb des gegebenen Bewußtseyns, aber doch nach Analogie des Urbewußtseyns selbst. Die Kunst mit allen ihren Erzeugnissen ist deß Zeugin. Zwar gleichen die Schöpfungswerke unserer Seele den göttlichen Schöpfungswerken nicht: unsere Seele als schaffende Kraft erschafft keine Dinge, keine Wesen, d. h. nichts in sich selbst Wirkliches und Lebendiges. Und dieß kommt daher, daß dasjenige, was in der Urkraft Eines ist, nämlich der Geist und das Leben, in uns

getrennt erscheint, nicht zwar auf die Weise getrennt, daß es nicht verbunden wäre, aber doch in so fern getrennt, daß beides in uns nicht Eins ist. Wohl ist unser Leben (Lebendigkeit) begeistet, und unser Geist belebt, aber unser Leben ist nicht Geist, und unser Geist nicht Leben. Auch wir erzeugen aus unserer Lebenskraft, wenn sie zur vollen Reife gekommen, und so lange wir ihrer mächtig sind, Wirkliches, Lebendiges, unseres Gleichen, im lebendigen Zeugungs- oder Fortpflanzungs-Acte: allein dieser Act ist keine Schöpfung, denn er ist kein freier, kein geistiger Act, kein Act unseres Willens; er ist ein Werk der uns verliehenen Naturkraft. Auch erschaffen wir wirklich frei und geistig, durch unsern Willen; aber diese Schöpfungen ermangeln wieder des selbständigen, des eigenen Lebens, sind nur wirklich innerhalb unserer Phantasie, und erlangen blos einen Schein von Wirklichkeit, indem wir sie dem ohne unser Zuthun äußeren, wirklichen Daseyn der Dinge und Wesen mittels unserer mit ihnen verbundenen Lebendigkeit (die auch nicht unser Erzeugniß ist) anbilden, z. B. wenn wir den Stein zur Statue, die Farben zum Gemälde, die Töne zur Musik umwandeln. Also nochmals: unser lebendiges Erzeugen ist keine freie Schöpfung, und unsere freie Schöpfung ist kein lebendiges Erzeugen, weil Geist und Leben in uns nicht Eins, nur ein Verbundenes ist. Ganz anders bei dem Schöpfer. „Er will, so geschieht's, er gebeut, so steht's da." Der Strahl des göttlichen Schöpferlichts ist gleichsam in uns gebrochen, so wie sein ewig-seliges Seyn in unserm zeitlichen Seyn zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander getreten ist. Auf diese Weise ist alles Geschöpf in Schranken gehalten, die es nicht durchbrechen kann, und in diesen Schranken von dem unbeschränkten Schöpfer abhängig. Und dennoch sind

wir seines Wesens! dennoch ist unsere Seele schaffende Kraft! Wie sollte sie auch nicht? da sie vom Schöpfer stammt; allein sie schafft nur innerhalb ihrer Schranken, und ist, wie es scheint, bestimmt sich im wesenlosen Schaffen zu üben, bis ihr einmal jenes Leben geschenkt seyn wird, das sich aus sich selbst erzeugt: das wahrhaft ewige Leben. Und so sind wir denn unvermerkt der Lösung jener Aufgabe näher gekommen, von welcher wir bisher scheinbar abgewichen waren. Wir wollten nämlich die schaffende Seelenkraft ihrem Grunde, Wesen und Zweck (Bestimmung) nach näher kennen lernen. Wir hofften dieß aus dem Zusammenhange dieser Kraft mit der übrigen Lebendigkeit unserer Seele zu zeigen, und wurden deshalb zunächst veranlaßt auf den Grundtrieb der Seele zurückzugehen. Dieser Trieb hat sich als Thätigkeits-, d. h. als Beschränkungs-, d. h. als Schöpfungs-Trieb erwiesen. Der Trieb also, den wir im zweiten Kapitel, als den dritten in der Seele, unter dem Namen des Bildungs-Triebes, aufgestellt haben, hat sich in der That als der erste erwiesen, und nur sein Erscheinen ist in der Reihe der Seelen-Erscheinungen das letzte.*) Schaf-

*) Am Ende kommt im Zusammenwirken lebendiger Kräfte zu Einem Lebensziele so gar viel auf die Anordnung der Glieder nicht an, da ja eines das andere bedingt. Ja, es findet sich zuletzt, daß, auf welchen Standpunkt man sich stellt, man von ihm aus das Ganze als Ganzes aufzufassen im Stande sey. Z. B. Wer wird es tadeln können, wenn wir, nach Analogie der organischen Natur, den Nahrungs- (Lebens-) Trieb zum ersten machen, auf diesen den Bildungstrieb folgen lassen, und mit dem Erhaltungs- (Fortpflanzungs-) Triebe schließen. Kurz, jede Stellung in dieser Hinsicht hat immer etwas für sich, und die vielleicht am meisten, welche die bequemste Uebersicht giebt.

fen heißt frei seyn; frei seyn heißt selig seyn; und nach Seligkeit trachtet die lebendige Seele als Gemüth. Jetzt erst erhält das Spiel unserer Einbildungskraft und unserer Phantasie, wie wir es im täglichen Leben unserer Seele belauschen, seine wahre und volle Bedeutung. Eine etwas genauere Betrachtung beider Erscheinungen der bildenden Kraft unserer Seele, oder unserer Seele als bildender Kraft, wird uns unserm Zielpunkte näher führen. Wir können, besagter Maßen, nicht in Abrede seyn, daß unser gesammtes Vorstellen und sein Erzeugniß, die ganze Vorstellungswelt mit allen ihren Gegenständen, geschaut oder gedacht, ein Bilden oder Gestalten ist, demnach: daß wir unausgesetzt in der bildenden Kraft und aus ihr leben, und gleichsam von ihr zehren. Allein eine geringe Aufmerksamkeit belehrt uns, daß hier die bildende Kraft nicht frei waltet, sondern gebunden ist, und folglich gar nicht in ihrem eigentlichen Charakter erscheint: denn dieser ist Freiheit. Er ist aber unvertilgbar in ihr, dieser Charakter; und wir sehen die Vorstellkraft, (wie wir die bildende Kraft in ihrer Gebundenheit genannt haben,) so bald es ihr nur immer möglich ist, über die Schranken bald der Empfindung, bald des Gedankens hinausspringen. Wir werden dieß vorzüglich bei Kindern, bei Frauen, überhaupt bei allen denen gewahr, die wenig an Form und Ordnung gebunden sind. Wir achten dieß für einen Fehler, und er ist es auch, eben in Beziehung auf die Welt der Ordnung und Schranken. Aber es liegt diesem Fehler ein natürlicher Trieb zum Grunde: der Trieb der Schranken entlediget zu werden, weil sich der Mensch in der Freiheit am wohlsten befindet. Die vorstellende Kraft entbindet sich also, wo sie nur kann, um ihr freies Spiel bald mit selbstgeschaffenen Bildern, bald mit dergleichen Zwecken zu treiben, je nachdem

sie sich aus dem Reiche der Anschauung oder des Begriffs losgewunden hat. Wir können uns oft in dergleichen Stimmungen oder Richtungen belauschen. Eine beengte, drückende Gegenwart treibt uns in die freien Regionen einer erdichteten heiterern Umgebung hinaus; ja eine schöne Umgebung selbst gnügt uns nicht, sondern die Einbildungskraft will Alles noch schöner haben. Das Geschäft des ernsten, gehaltenen Denkens wird oft durch das Spiel von Combinationen unterbrochen, die nichts anderes als Luftschlösser sind, in denen wir lieber wohnen als in der Werkstatt strenger und folgerechter Begriffe. Warum dieß? um dem immer begehrenden, sehnsüchtigen, stets ein Besseres erheischenden Gemüthe zu Willen zu seyn. Je lebensdurstiger das Gemüth, desto freier das Spiel der Einbildungskraft. Die Seele will selig seyn; und wenn sie keine andere Seligkeit erringen kann, so nimmt sie mit den Bildern derselben aus der Zauberlaterne der Einbildungskraft vorlieb. Schon längst hat man behauptet, daß die Freuden der Einbildungskraft die schönsten wären, ja haben nicht Manche sogar das Wesen aller unserer Freude für Einbildung erklärt? Sie verstehen zwar unter Einbildung eigentlich Täuschung; allein kann denn diese ohne die thätige Einbildungskraft Statt finden? Und diese Täuschungen sind am Ende nur relativ, nämlich sie sind es nur in Beziehung auf die Wirklichkeit, die das nicht giebt, wonach das Herz durstet, und was ihm die Einbildungskraft als möglich vormahlt. Und was noch auffallender ist: das Gemüth glaubt so leicht an das, was ihm die Einbildungskraft vorspiegelt, und sucht trotz aller Erfahrung das geträumte Glück in der Wirklichkeit auf. Daher die Liebe zur Fabel, zum Mährchen, zum Wunderbaren: denn der Einbildungskraft ist nichts unmöglich. Sollte nun diesem Spiele kein Ernst,

diesem Traume kein mögliches Wachen in einem andern Elemente als dem der gemeinen Wirklichkeit zum Grunde liegen? Alle Völker haben mehr oder weniger lebhaft den Glauben an ein verlornes Paradies und eine Sehnsucht nach demselben; und nur bei denen verliert sich allmälig beides, die sich ganz in die Genuß- oder Geschäft-reiche Wirklichkeit eingesponnen haben. Sollte das Spiel der Einbildungskraft vielleicht nur ein vergeblicher Versuch seyn, in dieses Himmelreich einzudringen, das uns, als Element eines schöneren Lebens, vielleicht näher liegt als wir ahnen, und um welches unsere bildende Kraft nur herumirrt, weil es ihr an einem sicheren Führer zum Eingange mangelt? Würden wir es uns, auch mit diesem Führer, am Ende doch nur erschaffen müssen, weil sein Grundwesen etwa eben in die bildende Kraft, gleichsam als Keim, niedergelegt ist? Wäre dieß, so würden wir den Schlüssel zu dem Räthsel der allzugeschäftigen Einbildungskraft haben, die immer-wechselnden Spiele der Einbildungskraft würden uns als eben so viele taube Blüthen erscheinen, denen die befruchtende Kraft fehlt, um die Frucht der lebendigen Wirklichkeit zu erzeugen. Denn daß die Spiele der Einbildungskraft leer und hohl sind, erkennen wir Alle an. Aber Bedeutung erhalten diese Spiele doch durch die eben aufgestellte Ansicht. Sogar die Schreckensscenen, die uns die Einbildungskraft vormahlt, und deren Thema immer Zerstörung, Vernichtung ist, deuten gerade darauf hin, daß uns eben nichts schrecklicher ist als Untergang, daß unser ganzes Suchen Bestand und Leben, und Gnüge des Lebens ist, weil wir uns so sehr vor dem Gegentheile fürchten, und eben aus Furcht uns dasselbe mit so schwarzen Farben ausmalen. Wie sehr kann uns ein böser Traum ängstigen, und wie erfreulich ist bei unserm Erwa-

chen die Erkenntniß der Nichtigkeit dieses Traumes? Und umgekehrt, wie finden wir uns ganz eigentlich aus unserm Himmel herausgefallen, wenn ein schöner Traum zerplatzt? Deutet nicht alles dieß, nicht blos auf eine Sehnsucht, auf ein Bedürfniß, sondern auch auf eine Anlage, eine Bestimmung unserer Seele hin, in einem schöneren Elemente zu leben, als in welches wir irdischer und beschränkter Weise gesetzt sind? Aber, wie gesagt, die Einbildungskraft bringt uns nicht wirklich und wahrhaft in dieses Element. Ist denn unsere bildende Kraft in der That so arm? ist sie es vielleicht nur wiefern sie blos als Einbildungskraft wirkt? Ist sie vielleicht reicher, wenn sie als Phantasie erscheint? Dieß führt uns zu unserer früheren Aufgabe zurück: nicht blos die Einbildungskraft, sondern auch die Phantasie in ihrer Eigenthümlichkeit zu betrachten. Und so begeben wir uns denn auch an dieses zweite Geschäft. Sollen wir aber vorher das Resultat unserer Darstellung der Eigenthümlichkeit der Einbildungskraft mit wenigen Worten bezeichnen, so müssen wir sagen: die Einbildungskraft windet sich aus der Gebundenheit zur Freiheit los, schweift aus der Wirklichkeit in das Ideale hinüber, allerdings als dichtende Kraft, aber so, daß sie den Grund und Boden der Wirklichkeit, aus dem sie hervorwächst, nicht verlassen kann. Was sie auch male, Vergangenes, Gegenwärtiges, oder Zukünftiges: Wirklichkeit liegt ihr immer zum Grunde, und darum erscheinen ihr selbst ihre Bilder, im Gegensatze der Wirklichkeit, als leere und gehaltlose Dichtung. Sie muß sich selbst, so ernstlich sie es meine, für eine Lügnerin erklären. Sie webt nur den Schleier der Maja über Welt und Leben. Ganz anders die Phantasie, dieselbe bildende Kraft, die aber umgekehrt aus dem Reiche der Ideale in die Wirklichkeit tritt. Geht

nicht alle wahre Kunst vom Idealen, vom Geiste, vom freien Wesen aus? Ist es nicht gerade der Ausdruck des freien Wesens in der schönen Form, was unser Gemüth entzückt? Die Phantasie schafft wahrhaft und wirklich in ihrem Gebiete, aber nur in ihrem Gebiete; ihre Schöpfungen treten, wie wir schon wissen, wenigstens nicht unmittelbar und als äußere Wirklichkeit, in die äußere Wirklichkeit ein. Auch die Einbildungskraft schafft, aber ihr Schaffen ist nur eine Verneinung der Wirklichkeit, folglich nur ein Schein-Schaffen. Aber zu den Gebilden ihrer Schöpferkraft spricht die Phantasie: „ich weiß es, sie sind ewig: denn sie sind."

Mit welchem Grunde und Rechte vermag sie das? mit demselben, mit welchem sie selbständige, lebendige Kraft ist. Sie spricht in ihren Gebilden nur ihr Leben aus, und dieses Leben ist Freiheit, ist Geist. Die Schöpfungen der Phantasie sind also geistige Schöpfungen. Im Gebiete des Geistes machen sie gegründete Ansprüche auf Wirklichkeit (Wahrheit), aber nicht im Gebiete des Lebens, weil in der menschlichen Seele nicht, wie in der Gottheit, Geist und Leben Eins sind. Was enthalten aber die Schöpfungen der Phantasie? das, was die Einbildungskraft anstrebt, aber nicht erreichen kann: das Ideale, das Ewige, das Wahre. Sie enthalten also das Himmelreich selbst, und zwar so mannichfaltig, als sich der ewige, reine, geistige Strahl in der Zeitlichkeit bricht. Denn gebrochen muß er in der Seele erscheinen, da sie ja in der Zeitlichkeit lebt. Der zeitliche Inhalt der Seele ist: Gefühl, Vorstellung, Handlung.*) Alles dieß wird von der bilden-

*) Daher z. B. die drei Grund-Formen der Dichtkunst: die lyrische, epische, dramatische.

den Ur-Kraft, von der Schöpferkraft, welche die reine Freiheit, der reine (heilige) Geist ist, begeistet, und das Gemüth wird erfüllt mit Liebe, der Geist mit Licht, der Wille mit Kraft, die ganze Seele mit Seligkeit. Die Schöpferkraft begeistert das Gemüth zur Religion, die Vorstellkraft zur Weisheit, den Willen zur Tugend, ihr seliges Spiel aber gleichsam mit sich selbst erscheint als Kunst. Ihre eigentliche Schöpfung ist also der (geistige) Mensch in seiner Vollendung. Wie der echte Dichter und Künstler überhaupt, so ist der wahre Weise, der wahre Held, der wahrhaft Religiose ein Begeisterter (ἐνθουσιαστος, θεοπνευστος), und die Begeisterung, oder Begeistung der Seele, ist das Werk der schaffenden Kraft in ihr. So verschieden Kunst und Weisheit, Religion und Tugend sind, so entströmen sie doch alle dieser einen, wahrhaft göttlichen Quelle. Aber wie kommt es, daß sie so spärlich im Menschen fließt, diese Leben und Seligkeit sprudelnde Quelle? Warum giebt es so wenige Helden, Weise, Dichter, Religiose, im wahren, vollen Sinne? darum, weil diese Quelle nur dem Freien fließt. Nicht eher öffnet sich der Himmel, als bis die irdischen Schranken und Bande gelöst sind; und Niemand löset sie der selbst gefesselt ist: denn er hat hiezu in seinem gelähmten Zustande weder die Neigung noch die Kraft. Aber ist denn die schaffende Kraft nicht in der Seele? ist denn die Seele selbst nicht schaffende Kraft? Allerdings: aber ihr Schaffen ist gebunden durch die Welt und durch ihr eigenes Leben. Daher ihre unaussprechliche Sehnsucht nach Freiheit, und der ihr eingeborne Freiheitstrieb. Findet dieser den rechten Weg, so wird auch die Seele frei. Aber er verirrt sich in der Regel, und die Geschichte seiner Verirrung ist gemeinhin unsere Lebens-Geschichte. Das ganze Seelenleben ist in der

Regel eine fortlaufende Unseligkeit, ein Seelenschmerz, ein schneidend Weh, weil unsere Seele nicht findet, was sie auf falschen Wegen sucht: das Paradies. Wir müssen es verloren haben: wir würden es sonst nicht suchen; und wir müssen es wieder finden können: wir würden sonst nicht den Trieb dazu haben. Wir müssen es um so mehr wieder finden können, als das Himmelreich, nach dem Ausspruche Dessen, der es in seiner ganzen Fülle besaß, „inwendig in uns" ist. Aber es bedarf der Erlösung von unsern Banden; und diese kann nur von der schaffenden Kraft selbst kommen. Dieß kann aber nicht die schaffende Kraft unserer Seele seyn: denn diese soll ja eben erlöst werden, sondern es muß die Kraft des Schöpfers selbst seyn; und diese Kraft ist das Licht, das alle Menschen erleuchtet und ihnen den wahren Weg zum Leben zeigt, wenn sie nur nicht verschmähen ihn zu sehen, und sich nicht durch die Verblendung des Scheines verführen lassen, der einen Jeden zu bethören sucht. Man hat die Phantasie oft eine Träumerin gescholten, die, obwohl sie die Mutter aller Künste sey, doch oft nur ein wildes, regelloses Spiel treibe, und ohne die Leitung des Verstandes irre gehe. Kann das die schaffende Kraft? liegt nicht in ihr schon Gesetz und Maß? ist nicht die Weisheit immer bei ihr? muß sie es nicht seyn? Es liegt ja in der Natur des Schaffens, daß es nicht zerstöre: und Regellosigkeit zerstört stets. Es ist kein Sinn in dem Begriffe „schaffende Kraft", wenn dieselbe, als von dem ordnenden, bildenden Geiste gesondert, noch etwas seyn soll. Es kann also keine regellose Phantasie geben; oder die Phantasie ist nicht schaffende Kraft. Woher denn aber die Regellosigkeit z. B. in unsern Träumen, oder gar im Wahnsinne? nennt ja doch der Sprachgebrauch selbst das Erzeugen geistiger Zerrbilder: das

Phantasiren, und diese regellosen und regelwidrigen Geburten: Phantasien. Wenn wir den Charakter dieser krankhaften Erzeugnisse betrachten, wie er aus ihrem Inhalte hervortritt: so ist nicht zu verkennen, daß sie äußerlich, leiblich, sinnlich begründet sind: denn Täuschungen des Gesichts und Gehörs, oder auch Vorstellungen, die sich auf leiblich begründete Zustände beziehen, sind es, welche das Wesen dieser Schatten ausmachen. Und so ist demnach hier die bildende Kraft, wie sie zu ihrem Bilden von außen bestimmt wird, oder die Einbildungskraft, nicht zu verkennen. Wie Ordnung und Form nur von innen, vom Geiste kommen kann, so Unordnung und Unform nur von außen, von Nicht-Geistigem. Es wäre also hiemit die Phantasie, als freischaffende Kraft, von jenem Vorwurfe befreit, und jene Mißgeburten wären ihr fälschlich imputirt. Um aber allen Mißverständnissen auszuweichen und den Sprachgebrauch nicht zu verletzen, welcher, obwohl auf widersprechende Weise, die Phantasie zur Schöpferin von Himmel und Hölle macht, wollen wir die freischaffende Kraft nach ihrer Quelle, dem Geiste, die geistige oder geniale nennen: denn es ist der Geist, der der Seele einwohnende Genius, welcher so Helden als Dichter, so Weise als Religiose erzeugt. Der Geist ist der Quell aller Gesetze; und so sehen wir, warum die geniale Kraft keine Gesetze empfängt, sondern nur giebt, und warum von jeher geniale Seelen, so weit sie es waren, die Muster und Vorbilder der übrigen gewesen sind. Nur die begeistete Seele ist demnach schaffend, und nur die freie Seele ist begeistet; die Freiheit aber hat ihre Quelle im Glauben des Gemüths, d. h. in der Einheit, Ganzheit, Unversehrtheit, Heiligkeit desselben. Wir sehen hieraus, wie wahr das alte Wort ist: „ohne Heiligkeit kann niemand den Herrn sehen;“ denn

der Geist, die schaffende Kraft, ist der Herr; (ὁ νους βασιλευς του Παντος,) und der Geist einigt sich nur dem reinen Gemüthe. Daher ist im reinen Gemüthe der Himmel: denn wo die schaffende Kraft ist, da ist der Himmel. Wir erklären uns also hieraus auch die Sehnsucht des Gemüths, und wie diese Sehnsucht nur durch den Glauben befriediget werden kann. In dem Augenblicke, wo das Gemüth in den Glauben eingeht, ist es frei, und in demselben Augenblicke auch begeistet. Wie können wir aber die Seele als schaffende Kraft betrachten, da ja das Schaffen nicht ihre Sache, sondern die des Geistes, des Genius in ihr ist? Es ist bereits gesagt worden, daß die Seele nur im gebundenen Zustande (des Gemüths) nicht schaffende Kraft ist, daß sie aber im freien (Gemüths-) Zustande ihr eigentliches Wesen, ihre geistige Natur erfährt, mittels deren sie sich, als vom Geiste abstammend, gleichsam als seines Geschlechts und Wesens, ihm verbunden und Theil an ihm habend, erkennt, demnach als vom Geiste erzeugt und zum Geiste geschaffen, so daß sie auf beiderlei Weise gedacht werden kann, einmal, als den Geist empfangend, oder begeistet; — weil es Zustände in ihr giebt, in welchen der Geist nicht bei ihr ist, oder in welchen sie des Geistes ermangelt; — auf der andern Seite: in ihrer Befreitheit (Erlöstheit) sich findend als Geist vom Geiste, als eigenthümliche und wesentliche Schöpferkraft, ewiges Wesen und Leben aus sich entwikkelnd, kraft ihrer geistigen Natur. Die Seele in ihrer Reinheit ist Licht, und Licht ist die schaffende Kraft. Daher auch der Dichter in den schönen Worten, deren wir auch anderswo schon gedacht, mit Wahrheit ausruft:

„Wär' unser Aug' nicht sonnenhaft,
„wie möchten wir die Sonn' erblicken?

„und wär' in uns nicht Gotteskraft,
„wie möcht' uns Göttliches entzücken?"

Es ist auch gar nicht anders denkbar, als daß ein Wesen wie unsere Seele, deren Beruf für ewiges Leben sich im erwachten, klaren Bewußtseyn kund thut, nicht den Keim dieses Lebens in sich tragen sollte. Und dieß ist nicht anders möglich, als indem dieser Keim selbst geistiger, ewiger Art ist. Freue dich also, Seele, deiner Unzerstörbarkeit, die dir in deiner Schöpferkraft, so wie diese in deiner Glaubensfähigkeit verbürgt ist; und laß dir diese nicht rauben, weil du in ihr den Löse-Schlüssel für dich selbst, und zugleich den Schlüssel zum Himmelreiche besitzest. Gewiß, wonach sich das Gemüth sehnt, das kann, das soll es haben. Die Sehnsucht nach dem höchsten Gute ist gleichsam eine Anweisung auf dasselbe: denn diese Sehnsucht liegt unzerstörbar im Gemüthe; und das Unzerstörbare, das Unaustilgbare ist das Gewisse, ist die Wahrheit. Die Wunder der Traum- und Mährchen-Welt, ja noch weit mehr die Ausstrahlungen künstlerischer, religiöser, seherischer Begeisterung sind Andeutungen, daß die Kraft in uns liegt, durch welche jene Sehnsucht befriediget werden wird, wenn die Bande gänzlich gelöst sind, welche jetzt noch die Seele fesseln, und welche zu lösen sie, bald spielend, bald ernstlich ringend strebt. Je mehr die schaffende Kraft erwacht, desto mehr verschwindet das leere Spiel der Einbildungskraft, desto mehr tritt die Wahrheit des Geistes in das Leben der Seele ein, desto freier entwickelt sich das Element, in welchem die Seele zu leben bestimmt ist, und ohne welches das Gemüth keine Ruhe, keinen Frieden findet. Sehnsucht und Glaube, also die beiden Elemente des Gemüths, beziehen sich demnach innig und genau auf die schaffende Kraft, und

erklären ihr Ziel, ihre Bestimmung. Nur durch sie kann die Sehnsucht des Gemüths befriediget werden, aber nur der Glaube vermag die schaffende Kraft zu erwecken. Und so trägt die Seele mit ihrer Krankheit zugleich ihr Heilmittel in sich. Allein wie stimmt denn hiemit unsere frühere Ansicht zusammen, daß das Gemüth sich nach Liebe sehne, und diese ihr nur zu Theil werden könne durch das Licht (der Erkenntniß)? Beides ist ja etwas Aeußeres, der Seele Zukommendes, die schaffende Kraft aber tritt aus dem eigenen Inneren der Seele hervor! Giebt es hier nicht Widersprüche?

Wir haben schon öfter die Seele mit dem Pflanzenkeime verglichen; und auch hier tritt eine Analogie ein: denn beide sind zur Entwickelung und zum Wachsthume bestimmt, und beide bedürfen des Lichts. Wachsen kann die Seele, wie die Pflanze, nur durch die schaffende Kraft, diese Kraft aber kann nur durch das Licht zur Thätigkeit erregt werden. Und so wäre denn wenigstens der Grund anschaulich gemacht, warum die Seele zu der in ihr lebenden schaffenden Kraft noch des Lichtes bedarf. Allein wenn in der schaffenden Kraft und in ihrem Schaffen bereits die Seligkeit liegt, nach welcher das innerste Gemüth strebt, wozu bedarf es da noch der Liebe, einer Liebe, die als Quelle der Seligkeit von außen kommen und sich der Seele verbinden soll? Daß die Seele, als Gemüth, der Liebe bedarf, ist bereits dargethan, und das Bewußtseyn lehrt es nur zu deutlich. Was aber die Seele bedarf, kann nicht aus ihr selbst kommen. Wie nun? wenn die Liebe, die der Seele von außen zukommen soll, wie das Licht, ja durch das Licht, wenn sie nun die Bedingung wäre, unter welcher allein die schaffende Kraft der Seele, die in ihr schlummernde Seligkeit

zum Bewußtseyn bringen könnte? Daß die Seele zu ihrer gesammten oder vollen Entfaltung der äußeren Erregung bedürfe, muß eingestanden werden. Sie bedarf demnach auch derselben zur Entfaltung, zum Innewerden der Seligkeit, die in der schaffenden Kraft liegt. Die schaffende Kraft kann nur in der Liebe selig seyn: sie muß also zur Liebe erregt werden. Nur Gleiches aber kann Gleiches erregen: sie muß also durch äußere Liebe zu ihrer Liebe erregt werden. Was ist aber Liebe ohne Gegenstand? Die schaffende Kraft muß also die äußere Liebe zum Gegenstande haben, d. h. sie muß für den Gegenstand ihrer Liebe schaffen. Dieß kann sie nur, wenn sie durch diesen Gegenstand, welcher besagter Maßen Liebe ist, dazu erregt wird. Diese Erregung von der Liebe zur Liebe kann selbst nur Liebe seyn. Die Seele wird also geliebt, wird dieser Liebe inne, und durch dieses Innewerden zur Gegenliebe erregt oder erweckt. Das ganze Schaffen der schaffenden Kraft erscheint also zuletzt als eine Gegenliebe, und zwar als eine reine, freie, unendliche Gegenliebe zu der Liebe, die ihr zu Theil wird, und die, weil sie Unendliches hervorlockt, ebenfalls unendlich, unbegränzt seyn muß. Selig also kann die Seele zwar nur durch sich, durch ihre eigene Liebe werden (sie selbst muß sich ihre Seligkeit erschaffen,) aber entzündet zu dieser Seligkeit wird sie nur durch die Liebe, die ihr entgegen kommt. Sie bedarf also dieser Liebe, so gewiß sie der Seligkeit bedarf, und sie erhält demnach ihre volle Gnüge nur erst dann, wann sie dieser Liebe gewiß ist; und gewiß aber wird sie derselben nur durch die Erkenntniß; und zu dieser Erkenntniß gelangt sie nur durch das Licht, als den Boten der Liebe. Und so wäre denn der scheinbare Widerspruch aufgehoben, oder vielmehr das Räthsel gelöst: wie die Seele, um sich ihrer ei-

genen schaffenden Kraft in Seligkeit zu erfreuen, des Lichts und der Liebe bedarf. Ein Schaffen ohne Liebe ist todt; ein Lieben aber ohne Schaffen desgleichen. Und so sehen wir, wie in der Seele Gemüth und schaffende Kraft auf das innigste zusammen gehört, und wie beide wiederum durch die erkennende (vorstellende) Kraft auf das innigste verbunden sind. Das Gemüth ohne Erkenntniß (durch das Licht) verzehrt sich in ungestillter Sehnsucht; Erkenntniß, ohne Gemüth, ist ein Sonnenstrahl, der nicht zündet; und bildende Kraft ohne Licht und Liebe ist eine taube Blüthe, die da verwelkt und abfällt ohne einen Keim zur Frucht zu hinterlassen. Wenn wir nun das Leben der Seele vor unserm Blicke vorübergehen lassen, wie es sich so oft in vergeblicher Sehnsucht abmüht, wie es umsonst Bilder des Glücks und des schöneren Daseyns gleich Seifenblasen erzeugt, oder wie es in hohlen, leeren Begriffen sich Haltung und Festigkeit zu geben bemüht ist, so müssen wir ein solches Leben betrauern, das sein Wesen und seine Bestimmung so ganz verkennt, und müssen uns glücklich preisen, daß wir, vom Strahle des klaren und vollen Bewußtseyns erleuchtet, einerseits jenes chaotische Treiben in seinem tiefsten Grunde erkennen, andererseits den schönen Zusammenklang der Seelenkräfte gewahr werden, sobald wir die Sprache ihrer eingebornen Bedürfnisse richtig verstehen und deuten. Namentlich, was uns hier zunächst angeht, erkennen wir klar den herrlichen Beruf der Seele als schaffender Kraft, und sehen ein, daß die tausend und aber tausend Zersplitterungen der bildenden Kraft im regellosen Seelenleben nicht als Züge der wahren Natur dieser Kraft aufzufassen sind, und daß die sogenannten Gesetze, denen man die Mißgeburten der in sich selbst zerfallenen bildenden Kraft unterwirft, eben so wenig Wahrheit in sich haben als die krank-

haften Spiele dieser Kraft selbst, und nur ein Nothbehelf sind, um das, was an sich naturwidrig, und nur eine dem verirrten Leben abgezwungene Erscheinung ist, als Natur-Erscheinung und als Lebens-Einrichtung zu begreifen, und auf diese Weise zu wähnen, daß am Ende das ganze Seelenwesen nothwendig so sey, wie man es findet, weil man es eben nicht anders als in seiner Zerrissenheit auffaßt und wiedergiebt.

Sechstes Kapitel.

Die Seele als moralische Kraft.

Im vorhergehenden Kapitel wurde nachgewiesen, daß die Bedingung alles Schaffens (Thuns) die Selbstbeschränkung ist. Sehen wir nun lediglich auf das Resultat oder Product der Selbstbeschränkung, so ist dieß eben das Schaffen, das Hervorbringen, und zwar bei der Urkraft, wie wir in unserm Bewußtseyn sie zu denken genöthiget sind, die Schöpfung ihrer selbst, im Gegenstande (Gegenbilde) oder das göttliche Bewußtseyn; in unserer Seele aber, deren Leben erst im gegebenen Bewußtseyn erwacht und sich entfaltet, ist dieses Resultat kein reelles, lebendiges Schaffen, (weil in uns Geist und Leben nicht Eins,) sondern nur geistige That. Diese geistige That heißt das Wollen. Unser Wollen ist blos ein geistiges Schaffen, das göttliche Wollen ein lebendiges, und seine Frucht die Schöpfung. Die Schöpfung ist göttliche That. Indem wir aber auf dieser, nach außen gehenden, Seite, den Unterschied und Abstand des beschränkten und

geschaffenen Wesens, als welches unsere Seele ist, anzuerkennen genöthiget sind, so tritt uns auf der entgegengesetzten, inneren Seite der Betrachtung die Harmonie, ja die Gleichheit unseres Wesens mit dem göttlichen entgegen. Diese besteht eben in der Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder in der Freiheit. Ohne Freiheit ist die Selbstbeschränkung nicht denkbar, ein barer Widerspruch; und mit dem Acte der Selbstbeschränkung ist eben der Erweis, die That, das Zeugniß der Freiheit ausgesprochen. Daß wir die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung besitzen, also, daß unserer Seele die Freiheit einwohnt, bezeugt unser Bewußtseyn und unser Seelenleben selbst. Jede bezwungene fehlerhafte Neigung, jede gebändigte Leidenschaft, jede Ablegung eines Vorurtheils, jeder Widerstand gegen das Unsittliche, jede Ueberwindung desselben, jede Mäßigung, jede Pflichterfüllung, jede Selbst-Ueberwindung und Aufopferung ist ein Erweis unseres Vermögens der Selbstbeschränkung, welche die Basis aller Tugend ist. Nun ist aber vollkommene Tugend der Heiligkeit gleich. Wir können also nicht blos, sondern wir müssen sagen, daß wir in der Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder in der Freiheit, die Heiligkeits-Fähigkeit besitzen. Und dieß ist das, was gemeinhin die moralische Kraft der Seele genannt wird, als durch welche wir unsere Verwandtschaft mit dem Schöpfer, die seinem Wesen gleiche Wesenheit unserer Seele, erkennen. Also im Grunde, in der Wurzel ihres Wesens ist unsere Seele dem Schöpfer-Wesen gleich: das Princip der Freiheit oder Heiligkeit lebt in ihr, wie es im Schöpfer lebt. („Wir sind seines Geschlechts.") Unsere Seele hat nicht blos, sondern sie ist moralische Kraft. Denn besäße sie blos diese Kraft als etwas fremdes, ihr nur beiwohnendes, so wäre ihr eigenes Wesen nur Natur, etwa blos

Trieb, und dann wäre in ihr keine Möglichkeit zur Vereinigung mit dem göttlichen Wesen vorhanden: denn nur Gleiches ist der Verbindung fähig. Allein auf der andern Seite ist auch die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, oder die Freiheit, noch nicht die Selbstbeschränkung selbst, also noch nicht heiliges Wesen. In Gott ist sie es wohl, denn in ihm ist Alles wirklich; aber in der Seele ist die Freiheit noch nicht einmal ein Wollen, geschweige ein Vollbringen: sie ist ein bloßes Können; aber in diesem Können ist die ganze moralische Kraft enthalten. Wir haben schon früher die Seele ein Vermögen genannt. In diesem Worte ist ihr volles Wesen ausgedrückt. Ihr ganzes Wesen ist Vermögen (Können,) d. h. Freiheit. Ihr ganzes Wesen ist also moralische Kraft. Was immer die Seele empfinde, denke, thue: es trägt den moralischen Charakter, gleichsam die moralische Farbe an sich. Wie alle Farbe durch das Licht bedingt ist, so die ganze Beschaffenheit der Seele durch die Freiheit. Hiemit soll abermals nicht gesagt seyn, daß die Seele heiliges Wesen sey; heilig ist nur Gott; Er ist gleichsam durch und durch, Er ist vollkommen, heilig. Nicht einmal einigermaßen, in einem gewissen Grade, heilig ist die Seele: die Heiligkeit kennt keine Grade; sie verschwindet in dem Augenblicke, wo ihr etwas unheiliges beigemischt wird. Die Seele ist nur Heiligkeits-fähig, und diese Fähigkeit verträgt sich sehr wohl mit wirklicher Unheiligkeit. Unsere Seele ist sogar gemeinhin unheilig, legt aber eben dadurch einen Beweis ihrer Heiligkeits-Fähigkeit ab: denn sie könnte nicht unheilig seyn, wenn sie nicht auch heilig seyn könnte. Gerade hieran erkennen wir den Charakter der Freiheit, wie er der Seele eingeboren ist. Wer demnach der Seele die Freiheit absprechen wollte, müßte ihr die Heiligkeits-Fähigkeit abspre-

chen. Um ihr aber diese abzusprechen müßte man das Gebot des Sollens in unserm Bewußtseyn ableugnen oder aufheben; und gerade das letztere könnte man nur mit Freiheit thun, mit einer Freiheit, welche sich dem Sollen widersetzte. Man würde also auch sogar dadurch für das Vorhandenseyn der Freiheit in uns zeugen. Wollte man auf der andern Seite zwar das Sollen in uns zugeben, aber das Können ableugnen: so würde man den Schöpfer selbst, der das Gebot heilig zu seyn (das Sollen) in uns legte, aber uns das Können (die Heiligkeitsfähigkeit) versagte, einer Absurdität zeihen; man müßte denn dieses Sollen von einem bösen Dämon, oder vom Zufalle ableiten; was ebenfalls absurd wäre. Wir sehen aber auch zugleich hieraus, unter welcher Bedingung, oder in welcher Beziehung allein, der Seele Freiheit zugeschrieben werden kann: nämlich lediglich in Beziehung auf Heiligkeit, oder in moralischer Beziehung. Wäre dieß von jeher recht bedacht worden, so würden wir keine so eitlen und nutzlosen Untersuchungen für oder wider die Freiheit, von Denkern und Nicht-Denkern, im Gebiete feiner oder grober Sophistik gesehen haben. Aller Streit und Irrthum über die Freiheit ist blos daher abzuleiten, daß man sie in jeder andern Beziehung, nur nicht in der auf das Heilige, in Betrachtung zog.

Im ersten Falle haben die Streitigkeiten kein Ende; im letzteren sind sie gar nicht möglich, wie wir so eben erwiesen haben: denn hier würden wir eben so wohl das Daseyn unserer Seele, als das ihrer Freiheit ableugnen können. Unser Bewußtseyn aber zeugt für beides mit gleicher Gewißheit. In ihrer Freiheit zeigt sich die Seele als unbedingte Kraft, aber nur in Beziehung auf das Unbedingte (Heilige). Daher, wer kein Heiliges anerkennt, muß nothwendig auch keine Freiheit aner-

kennen, und hat mit seinem Läugnen ein leichtes Spiel; es kann ihm aber auch leicht nachgewiesen werden, warum er das Heilige abläugnen muß: nämlich weil es ihm unbequem ist, und ihn in seinem eigenwilligen, nach Ungebundenheit strebenden, Thun und Treiben stört. Doch selbst dieses Streben zeugt gegen ihn: er will frei seyn, aber nur ohne Beziehung auf das Heilige. Es ist dieß die Freiheit des Abfalls, oder des Untergangs; beides ist dasselbe. In dieser Freiheit wird allerdings kein Heiliges wahrgenommen, und kann keck abgeläugnet werden, so wie man in der Finsterniß das Licht nicht sieht; aber die Finsterniß selbst wird vom Lichte wohl erkannt und geschieden, aber auch eben dadurch besiegt. Doch wir haben uns wieder zur Seele als moralischer Kraft zu wenden. Wir blicken noch einmal auf die Frage: ist die Seele als freies Wesen auch schon moralische Kraft? und antworten: im weiteren Sinne; ja! im engeren: nein! Im weiteren Sinne begreift die Freiheit erwiesener Maßen die Heiligkeits-Fähigkeit, und wiefern das Element des Heiligen und des Moralischen dasselbe ist, ist die Seele allerdings moralische Kraft, aber eben nur der Möglichkeit, dem Vermögen nach. Im engeren Sinne aber muß sich die Freiheit zur Verwirklichung der Heiligkeit bestimmt haben, d. h. sie muß wirklich heilig seyn, (was sie kann, wenn sie will,); dann ist sie auch wirkliche moralische, d. i. heilige Kraft. Dann ist sie auch negativ-allmächtig, d. h. dann überwindet sie jedes Hinderniß: denn positiv-allmächtig ist nur Gott, der schaffen kann, was er will. Von seiner Seite haben wir kein Hinderniß zu überwinden, wohl aber von der unsrigen, nämlich unser Nicht-Wollen mit allen seinen Motiven. Ist aber unser Nicht-Wollen durch unser Wollen (des Heiligen) aufgehoben, so sind wir

selbst in alle Rechte des Heiligen eingetreten, und alles Unheilige muß uns weichen, nur das Heilige selbst nicht; d. h.: wir können Gott nicht verdrängen; und das würden wir, könnten wir schaffen wie er. Die positive Allmacht (Wunderthätigkeit) ist uns also versagt, auch wenn wir vollkommene Heilige wären oder würden: sie könnte uns nur als freie Gabe Gottes zu Theil werden*). Gleichwohl ist unsere Seele gleichsam ein anderes Wesen geworden, wenn sie, Kraft ihrer Freiheit, in wirkliche moralische Kraft übergetreten oder umgewandelt ist. Sie befindet sich, wie im Elemente der Heiligkeit, so auch in dem der Seligkeit. Jeder Moment ihres Daseyns ist ein Act der Selbstbeschränkung, ein schöpferischer Act, ein Act ihres geistigen Werdens, ihrer Umwandlung zum Geiste. Geistiger Art und Wesens wird durch dieses Leben in Selbstbeschränkung das Gemüth in der Neugeburt der Liebe, (Religion) die Vorstellkraft in der der Wahrheit, (Weisheit) die schaffende Kraft in der der Schönheit**), welche in der Seele selbst als Tugend, in ihren äußeren Schöpfungen aber als Kunst erscheint. Kurz, mit Wonne, ja mit Entzücken

---

*) Der Verf. gesteht offenherzig, daß er in dieser Beziehung, in früheren Schriften, namentlich in seinem Lehrbuche der Seelenstörungen, seine Begriffe noch nicht zu völliger Klarheit gebracht hat. Mehr über diesen Gegenstand bei der genaueren Betrachtung des Glaubens.

**) Schönheit ist die Vermählung von Leben und Geist. Das Leben (die Natur) in den Geist aufgenommen erscheint als Tugend; der Geist (die Freiheit) dem Leben einverleibt, erscheint als Kunst. Schönheit ist in beiden.

lernt die Seele sich als moralische Kraft erkennen, und in dem Elemente der durch Freiheit errungenen Freiheit, die Nahrung ihres Lebens, die Erweiterung, die Vollendung ihres Daseyns finden. Das Bewußtseyn bestätiget einem jeden, der in diese Kunstschule des Lebens eintreten will, Schritt vor Schritt und nach allen Richtungen hin das eben Angedeutete. Und so gäbe denn also erst die moralische Kraft den wahren Lebensimpuls für die Seele, und nicht blos diesen, sondern auch erst des Seelenlebens Ausgestaltung und Vollendung. Wie stimmt aber dieses mit allem Vorhergehenden in unserer Auseinandersetzung zusammen, wo wir die Seele lediglich durch die Gesammtheit ihrer Triebe, und durch das Zusammenwirken und Zusammenstimmen derselben ihrem Ziele, der Seligkeit entgegen führten, oder vielmehr sie dieses Ziel, wenigstens möglicher Weise, erreichen ließen? Eben die wirkliche Erreichung dieses Zieles ist durch die moralische Kraft, wenn sie wirkliche moralische Kraft ist, bedingt. Sie ist gleichsam die Seele der Seele, das Leben ihres Lebens, der Quellpunkt ihres Daseyns. Ueber die Freiheit hinauf reicht keine Kraft; sie selbst ist die Quelle der Seligkeit wie der Heiligkeit, sie ist die schaffende Urkraft selbst, die wir im vorigen als die erste und höchste aufgestellt, aber nur noch nicht in ihrem inneren Charakter, in dem der Freiheit, betrachtet haben. Erst jetzt konnte diese Betrachtung, und zwar aus der innersten Tiefe des Bewußtseyns, geschöpft werden, indem alle übrige, bisher dargestellten Erscheinungen des Seelenlebens gleichsam mehr auf der Oberfläche liegen, wenigstens früher für die Erscheinung zu Tage gefördert werden: denn was erscheint früher als der Trieb, in seinen mannichfaltigen Richtungen und Ausgestaltungen? Der Charakter aber des Triebes überhaupt, wie jedes beson-

deren Triebes, ist Leben; und wer will läugnen, daß die Seele erst zum Leben erwachen muß, ehe der Geist in sie hinein, und aus ihr heraus, leuchten kann? Aber nun entsteht wieder die Frage: wie entwickelt sich aus dem Leben der Geist, aus dem Triebe die Freiheit? Unser Bewußtseyn allein kann und muß uns auch hierüber Auskunft geben.

Ursprünglich fühlt sich unsere Seele im Bewußtseyn eben nur lebendig; jedoch, daß sie sich im Bewußtseyn lebendig fühlt, dieß ist der Grund, daß sie sich geistig lebendig fühlt. Mit dem Bewußtseyn ist ihr der Geist, folglich die Freiheit gegeben: denn „wo der Geist ist, da ist Freiheit." So wäre ja aber unsere Seele schon ursprünglich heilig? denn der Geist ist heilig, weil er frei ist. Nun wissen wir aber, je klarer das Bewußtseyn in uns aufgeht, daß wir nichts weniger als heilig sind; wie stimmt dieß also mit der eben gegebenen Erklärung zusammen? Auch hierüber belehrt uns das Bewußtseyn. Wie es uns sagt, daß wir nicht heilig sind, sagt es uns auch, daß wir heilig seyn sollen, und damit sagt es uns zugleich, daß wir frei sind ohne noch heilig zu seyn, daß aber die Heiligkeit als das Gebot, als das Ziel für unsere Freiheit vor uns steht, und daß wir eben nur in Beziehung auf dieses Ziel Freiheit besitzen, kurz, daß die Freiheit überhaupt die Ur-Bedingung der Heiligkeit ist. Nun können wir allerdings unsere Freiheit mißbrauchen, d. h. nicht nach dem ihr vorgesteckten Ziele richten; wir bleiben aber darum nichts desto weniger frei, d. h. die Möglichkeit heilig zu seyn bleibt immer vor uns aufgethan, und der Augenblick kann in jedem Augenblicke erscheinen, wo wir uns mit Freiheit zur Freiheit, d. h. zur Heiligkeit, bestimmen. Das ist eben die große und herrliche Erscheinung in unserer Seele, daß die Freiheit in ihr und aus ihr, wie

eine aus bodenloser Tiefe hervorsprudelnde unerschöpfliche Quelle springt. Wer hat nicht in der Geschichte seines Seelenlebens diese Erfahrung gemacht, so oft er sich aus dem Strudel der Affecte, der Leidenschaften, der mancherlei Verwöhnungen, Schwächen und Gebrechen seiner Seele emporraffte? Aber so gewiß dieses geschehen kann und oft geschieht, eben so gewiß kann auch das Gegentheil Statt finden. Und so wäre es denn am Ende doch dem Zufalle überlassen, ob wir mit unserer Freiheit den rechten Weg einschlagen werden oder nicht? denn können wir gezwungen werden? gezwungen nicht: aber genöthiget, mit eindringender Gewalt aufgefordert werden wir genug, theils von der Heiligkeit des Bewußtseyns selbst, welches, ein Cherub mit dem Flammenschwerte, vor der Seele steht, theils durch unsern eigenen Trieb. Wie durch den Trieb? durch den unaustilgbaren Trieb nach Freiheit, der unserer Seele eingeboren ist, und dessen wir schon früher gedacht haben. Vermöge dieses Triebes suchen wir auf mancherlei Wegen zur Freiheit durchzubrechen, werden aber jederzeit schmerzlich zurückgewiesen, wenn wir den rechten Weg nicht einschlagen. Nun könnten wir wohl, vermöge unserer Freiheit, den Versuch ganz aufgeben ein Gut zu suchen, zu dem uns so vielfältig der Zugang versperrt wird; ja eigentlich scheint es ein Widerspruch: etwas zu suchen, was wir schon besitzen. Allein wir besitzen in unserer Freiheit, so zu sagen, nur die Möglichkeit des Besitzes, wie in dem uns verliehenen Leben überhaupt nur die Möglichkeit unseres Lebens. Ohne Nahrung von außen, das wissen wir, können wir nicht fortleben; und so können wir auch ohne Nahrung für unsere Freiheit (die ja ein Theil unseres Wesens und Lebens ist) nicht fort und fort frei seyn. Wir werden also wirklich zur Freiheit getrieben, wie wir

zum Leben überhaupt getrieben werden. Es bedarf dieß auch keines weiteren Beweises: denn der Freiheitstrieb, dessen wir uns bewußt sind, bezeugt es. Also ist dafür gesorgt, daß wir unsern Versuch zur Freiheit durchzubrechen, zu ihr als einem Gegenstande unseres Bedürfnisses zu gelangen, nicht aufgeben. Und dieß quält uns eben, so lange wir nicht den rechten Weg zum Ziele einschlagen. Unsere eigene Lebenserfahrung bestätiget es. So ist es denn nicht zu verwundern, daß, wenn uns fortwährend dieser Weg im Bewußtseyn gezeigt wird, nämlich der Weg der Selbstbeschränkung, wir uns, nothgedrungen und doch frei, bestimmen diesen Weg zu versuchen. Wenn wir nun, bereits bei dem ersten Schritte, bemerken, daß wir dadurch zur moralischen Kraft (im engeren Sinne), also zur vollen, lebendigen Freiheit, zur Freiheit, die wir suchen, gelangen, und dadurch in den Zustand vollkommener Befriedigung oder in seligen Zustand versetzt werden: so ist es eben auch nicht zu verwundern, wenn wir auf diesem Wege weiter gehen, d. h. das Geschäft der Selbstbeschränkung fortsetzen, und uns auf diese Weise im Besitze der moralischen Kraft erhalten, von der wir sehr bald erkennen lernen, daß sie unser Leben erweitert, steigert, vollendet. Auf diesem Wege wird nämlich die Seele, wie sie selbst Freiheit ist, auch wahrhaft und wirklich selbst zur moralischen, d. i. heilig-freien Kraft, veredelt, und erreicht die höchste Stufe ihres Lebens: das Leben im Elemente der Heiligkeit, in Gott. Nun kann die Seele jubiliren und ausrufen, wie sie aus heiligem Munde schon vor Tausenden von Jahren gethan: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.“ Gewiß, wenn sich die Seele durch ihren Willen zur moralischen Kraft weihet, so tritt sie dadurch mit ihrem Schöpfer selbst in Ver-

bindung: und was fehlt ihr dann noch? nichts: denn alles Bedürfniß ist gesättiget, jeder Trieb und jeder Wunsch befriediget, da ein jeder im Grunde auf das Leben gerichtet ist; und das Leben und die Quelle alles Lebens ist Gott. Die Verbindung mit Gott aber heißt Religion. Eine Seele aber, die sich der Religion rühmt, und sich doch der Verbindung mit Gott nicht bewußt ist, hat keine Religion, und kennt ihr Wesen nicht, wenn sie auch in dem Wahne seyn mag es zu kennen. Abermals ist es unser Bewußtseyn, welches uns verkündiget, daß wir in Verbindung mit Gott sind, so wie es uns aufrichtig sagt, daß wir es nicht sind, wenn wir nicht wollen was recht und gut ist, oder, wenn unser Wille nicht rein, nicht frei, nicht heilig ist. Unsere ganze Kraft ist in unsern Willen gelegt, aber nur in den nicht-gebundenen; der gebundene Wille ist ohnmächtig. Seine Kraft erhält aber der Wille von der Ur-Kraft, von dem Ur-Willen selbst, mit dem er durch den Act der Selbstbeschränkung in Verbindung tritt. Es ist ein heiliger Moment, der Moment der Selbstbeschränkung; er ist wahrhaft göttliche That, im Elemente des göttlichen Wesens vollzogen, und demnach auch von diesem durchdrungen. Das göttliche Wesen geht nothwendig in die Seele ein, indem sie den Act der Selbstbeschränkung vollzieht; und ein Seelenleben, lediglich in solchen Momenten verlebt, wäre ein göttliches Leben. Auf solche Weise scheint die Art wie eine Verbindung der Seele mit der Gottheit selbst möglich ist, ganz natürlich, ganz begreiflich dargethan zu seyn, so mystisch oder schwärmerisch dieser Gedanke auf den ersten Blick erscheint. Gleichwohl wird man, auch nach dieser Darlegung des Verfahrens, wodurch die Seele Vereinigung mit Gott erlangen kann, dieser Ansicht abgeneigt bleiben, so lange man gleichsam das Wunder der moralischen

Kraft an sich selbst nicht erfahren hat. Man kann es aber nicht erfahren, wenn man es nicht verrichtet, d. h. Selbstbeschränkung übt. In dem Maße, wie dieß geschieht, wird man das Wesen und die Wirkungen der moralischen Kraft kennen und Gott selbst erkennen lernen, Stufe für Stufe, in seiner Wirksamkeit und Wesenheit, als Kraft, Licht und Liebe. Jedoch diese Gegenstände gehören für einen ganz andern Ort der Betrachtung, und nur in so fern hieher, als wir den Begriff der moralischen Kraft hiedurch vollständiger erfassen lernen. Kurz: die Kraft, die sich selbst beschränkt, ist die moralische Kraft, und die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung ist die Freiheit. Eine Seele, die sich in allen ihren Beziehungen zur Selbstbeschränkung bildet, ist durch und durch moralische Kraft, vollkommen frei. Es bleibt nur noch übrig im Bewußtseyn nachzuforschen, ob moralische Kraft und Wille wirklich Eines und Dasselbe ist, wie sich Wille und Freiheit zu einander verhalten, und in welchem Verhältnisse moralische Kraft, Wille und Freiheit, sobald keines ohne das andere denkbar, zu der Seele als Trieb, als Gemüth, als Vorstellkraft und als schaffender Kraft stehen.

Wir finden den Willen im Bewußtseyn als die Kraft des Anfangens, der Selbstbestimmung, der Selbstbeschränkung, und folglich der moralischen Kraft ganz gleich, oder vielmehr: der Ausdruck moralische Kraft bezeichnet uns nur den Willen selbst in seiner Wirksamkeit und Wesenheit. Denn daß, zu Folge dieser Aeußerung des Willens, das Wesen desselben Freiheit seyn müsse, ergiebt sich von selbst. Allein es giebt doch einen unheiligen, einen bösen, einen knechtischen, einen ohnmächtigen Willen: wie stimmt dieß mit den früheren Lobpreisungen der moralischen Kraft, folglich des Willens selbst, zusammen? denn da wir nicht han-

deln können ohne den Willen, und da wir eben so wohl gut als böse handeln können, so folgt von selbst, daß der Wille eine sehr zweideutige Seeleneigenschaft ist. Aber erinnern wir uns, daß bereits oben vom reinen Willen, als mit der moralischen Kraft identisch, die Rede war. Allerdings können wir uns nur durch die Kraft des Willens selbst bestimmen, selbst beschränken: denn der Wille ist die Thatkraft. Allein der Wille selbst ist so eingerichtet, wie unser Bewußtseyn, die Erfahrung unseres Seelenlebens nachweiset, daß er selbst sich nur nach Motiven bestimmt, die, wie mannichfaltig sie auch seyn mögen, jederzeit entweder rein (heilig) oder unrein (unheilig) sind. Der Wille gleicht der militärischen Kraft im Staate, welche guten und bösen Zwecken dienen kann. Kurz, er ist die ausübende Gewalt, welche der Weisheit wie der Thorheit dienen kann. Ganz ähnlich aber dieser Beschaffenheit des Willens haben wir auch die moralische Kraft gefunden, welche nur im engeren Sinne heilige Kraft ist: die Kraft, deren Werk die Selbstbeschränkung ist. Im weiteren Sinne ist auch die moralische Kraft nur Freiheit, (wie der Wille); und wird selbst da mit dem Maßstabe des Heiligen gemessen, wo sie sich von diesem abwendet; sie kommt aus der Beziehung des Heiligen, oder aus der moralischen Beziehung nicht los. Ganz so der Wille: er verliert seine Natur der freien (moralischen) Thatkraft nicht, selbst wenn er sich zum Bösen hinwendet, und wird vom heiligen Wesen gerichtet. Wie demnach moralische Kraft im weiteren Sinne, und der Wille überhaupt, identisch sind; so die moralische Kraft im engeren, (heilige Kraft) und der reine Wille. Es ist also hier kein Widerspruch. Der Wille ist übrigens jederzeit die Kraft des Anfangens: denn keine That kommt ohne ihn zu Stande. Er

ist also jederzeit frei: denn nur aus der Freiheit kann ein Anfang entspringen. Aber er ist nicht jederzeit die Kraft der Selbstbestimmung, wiefern letztere mit Selbstbeschränkung eine und dieselbe ist: sondern wenn andere Motiven als die des Heiligen ihn zum Anfangen*) bestimmen, tritt seine Freiheit in fremden Dienst; und er wird nicht zum Knechte dadurch, daß er die Freiheit verlöre: er würde dann aufhören Wille, Thatkraft zu seyn, also gar nicht seyn: sondern dadurch, daß er aufhört im Dienste der Freiheit zu seyn. Nur wo Freiheit die Freiheit bestimmt, ist Selbst-Bestimmung, Bestimmung des Gleichen durch das Gleiche. Auch als Knecht dient der Wille frei: er kann nicht anders; er selbst aber hört auf ein freier zu seyn, weil er dieß blos in Uebereinstimmung mit der gesetzgebenden Freiheit (Vernunft) seyn kann. Und dieß ist das Verhältniß des Willens zur Freiheit. — Es wird nun auch leicht zu erklären seyn, in welchem Verhältnisse der Wille, als Kraft des Anfangens überhaupt, oder als moralische Kraft oder Freiheit überhaupt, mit der Seele als Trieb, als Gemüth, als Vorstellkraft und als schaffende Kraft steht. Es darf diese Betrachtung um so weniger übergangen werden, da wir hier die Mannichfaltigkeit des Seelenlebens auf die Einheit eines Princips zurückzubringen die Aussicht haben: denn welches Princip kann einfacher seyn als die Freiheit? Uebrigens bemerken wir im Voraus, daß, was namentlich die schaffende Kraft betrifft, über ihr Verhältniß zur moralischen Kraft oder zum Willen, noch manches Dunkel obwaltet, was unsere bisherige Aus-

*) Und folglich auch zum Vollenden: denn auch zur Vollendung gehört ein Anfang. Als Napoleon seine Armee in Rußland verlor, sagte Jemand: Voilà le commencement de la fin. Sehr wahr.

einandersetzung zu zerstreuen weder vermochte noch berufen war.

Wenn wir den Charakter des Willens und des Triebes vergleichen, so zeigt sich sogleich etwas, das sie beide gemein haben: die bewegende Kraft. Der Trieb, wie der Wille, regt uns auf, setzt uns in Bewegung, führt uns zur That. Dieß gilt vorzüglich von den natürlichen, den sogenannten thierischen, Trieben, im Gegensatze der geistigen. Der Trieb z. B. nach Rache rastet nicht, bis er den Menschen zur That führt. Und so ist gleichsam das ganze Augenmerk des Triebes, wie des Willens, nur die That. Je edler jedoch die Triebe werden, desto mehr verlieren sie den Charakter der Thatkraft, indem sie sich dem Gemüthe einigen und sich in Sehnsucht umwandeln. So in der Liebe, oder bei dem Schönheits-, bei dem Wahrheits-Triebe. Oder wir können auch so sagen: je höher die Gefühle selbst steigen und sich in das Gebiet der Freiheit erheben, desto mehr verlieren die Begleiter der Gefühle, die Triebe, ihre Kraft, und an ihre Stelle tritt der Wille. Das Reich der Natur ist das des Triebes, das Reich der Freiheit das des Willens. Hier tritt uns also der Gegensatz zwischen beiden entgegen, der uns zugleich Licht über ihr Verhältniß zu einander giebt. Sie verhalten sich eben wie Natur und Freiheit, wie Leben und Geist. Wie das Leben früher erwacht als der Geist, so der Trieb früher als der Wille. Wie aber Geist und Freiheit höher steht als Natur und Leben: so der Wille höher als der Trieb. So ausschlüßlich demnach die Triebe das Seelenleben beherrschen, so lange es noch Naturleben ist: so entschieden soll wenigstens der Wille die Triebe beherrschen, nachdem Geist und Freiheit in das Seelenleben eingetreten sind. Nicht daß die Triebe unter-

drückt werden sollten, aber dienstbar sollen sie nur dem Willen seyn, wie dieser selbst dem Geiste. Das Leben, auch das der Seele, kann nicht ohne Triebe bestehen: sie sind die Erreger, die Beweger desselben; aber daß sie nicht die Seele mit sich fortreißen in das Unbegrenzte, worinne sie untergeht, darüber hat der Geist zu wachen: denn der Trieb kennt keine Schranke, wohl aber der Geist; und zu beschränken vermag der Geist die Triebe blos durch den Willen. So stört denn der Wille das Geschäft der Triebe nicht, aber er führt es zur Ordnung und Einheit, wenn er selbst vom Geiste, welcher Ordnung und Einheit ist, seinen Impuls erhält. Und so ist das Verhältniß des Willens zum Triebe auf einfache Weise ausgemittelt. Wie verhält sich aber der Wille zum Gemüthe, oder zur Seele als Gemüth? Es versteht sich, daß wir hier blos von demjenigen Verhältnisse sprechen, welches in der Einrichtung unseres Seelenwesens begründet ist. Die Seele als Gemüth hört nicht auf, auch nachdem der Geist erwacht ist, begehrendes Wesen zu seyn. Nun steht alles Begehren der Selbstbestimmung entgegen, welche das eigenthümliche Geschäft des freien Geistes mittels des Willens ist. Man sollte demnach meinen, daß, wo die Selbstbestimmung herrscht, das Begehren des Gemüths aufhören, d. h. das Gemüth geradezu getödtet werden müsse. Und in der That sind manche nach dem Rechten und Guten strebende Seelen auf diesen Irrweg gerathen, und haben in der Ertödtung des Gemüths, als unseres innersten Selbst, die höchste Aufgabe ihres Lebens und den Triumph des Geistes gesucht. Eine nähere Betrachtung aber zeigt die Grundlosigkeit dieser Ansicht. Die Seele als Gemüth sucht Seligkeit, und Seligkeit ist nur im Geiste: denn sie ist nur in der Freiheit. Das Gemüth sucht also, ohne sich dessen bewußt zu seyn, den Geist

selbst. Wie könnte dieser das Gemüth von sich zurückscheuchen? gerade umgekehrt muß er es an sich ziehen. Wie aber? Ohne Vermittlung ist dieß nicht möglich. Das geistig-vermittelnde kann nur der Wille seyn, der dem Gemüthe die Richtung vorschreibt, durch welche es an den Geist gelangt. Nun giebt es in der That etwas im Gemüthe, welches fähig ist diese Richtung zu ergreifen: es ist der Glaube. Auf eine wunderbare Weise harmonirt der Glaube mit dem Geiste in Einheit und Freiheit. Durch den Glauben nähert sich also das Gemüth nicht nur, sondern es einiget sich auch dem Geiste, und gelangt so zu seinem Ziele: der Seligkeit. Und so bewährt sich das alte Wort: der Glaube macht selig. Wir sehen aber zugleich, wie der Glaube durch den Willen angefacht und im Bestehen erhalten werden muß, folglich den wichtigen Einfluß des Willens auf das Gemüth. Der Wille einiget demnach eben so wohl das Gemüth dem Geiste als den Trieb. Ist dieß auch hinsichtlich der Vorstellkraft der Fall? Auf mehr als Eine Weise. Die Vorstellkraft wird durch den Erkenntnißtrieb zur Thätigkeit erweckt. Da nun der Erkenntnißtrieb, wie der Trieb überhaupt, unter Leitung des Willens steht, (oder stehen soll,): so folgt schon hieraus, im Allgemeinen und mittelbarer Weise, der Einfluß des Willens auf die Vorstellkraft. Allein auch ganz unmittelbar wird diese, zunächst was das Denken betrifft, vom Willen bestimmt. Niemand denkt, gleichsam durch einen mechanischen Stoß getrieben, sondern das Denken entsteht und wird fortgesetzt durch einen freien Impuls, den nur der Wille geben kann. Und nicht blos die freie Seite der Vorstellkraft steht unter Leitung des Willens, sondern sogar die gebundene, d. h. die der Empfindung. Alle Beobachtung hat die Empfindung zur Basis. Was ist aber Beobachtung ohne

Aufmerksamkeit, und Aufmerksamkeit ohne Willen? Aber nicht genug. Da der Wille dem Geiste, und diesem das ganze Seelenleben dienen soll, so soll auch insbesondere das ganze Geschäft der Vorstellkraft dem Willen, wiefern er ein reiner und heiliger ist, unterworfen seyn, und eigentlich nichts in der Seele vorgestellt werden, als was auf das Ziel des Geistes: Heiligkeit und Lebens-Heiligung Bezug hat. Wie sehr sich die Seele in dieser Beziehung vernachlässigen und verschulden, wie sehr sie sich aber auch, durch rechte Handhabung des Willens im Reiche der Vorstellungen erheben, läutern, frei machen kann, lehrt einen Jeden sein eigenes Bewußtseyn und die Geschichte seines inneren Lebens. Wie wir ganz das Spiel unwillkührlicher Vorstellungen werden können, die uns zu ihren Sklaven machen, so sollen und können wir uns auch zu Herren aller unwillkührlichen Vorstellungen machen; eine Herrschaft, die sich sogar zum Theil bis in das Reich der Träume erstreckt. Doch dieß bedarf einiger Erläuterung, und führt uns von selbst auf die schlüßliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem Willen und der schaffenden Kraft.

Wie die vorstellende Kraft, so finden wir die bildende, als Einbildungskraft oft thätig ohne den Willen, ja man darf sagen: wider Willen, so daß der Wille sie nicht zu bändigen vermag, wenn er schwächer ist und sie stärker. Namentlich ist in ihren Träumen die Seele eine Beute ihrer regellos bildenden Thätigkeit. Es ergiebt sich hieraus, daß der Wille und die Einbildungskraft nicht eine und dieselbe Kraft sind; obgleich, wie die Vernunft gebietet, und die Erfahrung lehrt, wenn wir unsern Willen gebrauchen, jene wohl unter die Herrschaft des letzteren gebracht werden kann. Wir wissen aber aus früherer Betrachtung, daß die Einbildungskraft

auch der schaffenden Kraft Feindin ist und diese in dem Maße unterdrückt, wie sie selbst herrscht. Steht demnach die schaffende Kraft mehr auf der Seite des Willens? ist sie ihm näher verwandt? ist sie am Ende vielleicht mit ihm eine und dieselbe Kraft? Als wir die schaffende Kraft näher betrachteten, mußten wir anerkennen, daß sie die Ur-Kraft, daß sie mit dem Ur-Willen Eins sey, aber auch zugleich eingestehen, daß unser Wille nicht zu schaffen vermag. Wir fanden in uns die schaffende Kraft und den Willen in dem Verhältnisse von Leben (Natur) und Geist (Freiheit), d. h. getheilt, dualistisch, aber doch verbunden, und zwar auf das innigste; in der Gottheit hingegen mußten wir beide, Leben und Geist, als identisch anerkennen, so wie wir das Ur-Wesen und die Ur-Kraft zu denken genöthiget sind. Ist nun in uns Phantasie (schaffende Kraft) und Wille nicht: Eins, aber doch verbunden, so fragt sich: auf welche Weise? Die schaffende Kraft und der Wille begegnen sich in der Freiheit: denn beide sind frei. Gleichwohl läßt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Freiheit der Phantasie und der des Willens bemerken. Der Wille ist Thatkraft, und als solche nothwendig frei, weil jede That ein Anfang, und Freiheit die nothwendige Bedingung jedes Anfangs ist. Der Wille an sich ist aber noch kein freier (reiner) Wille: er wird es erst, wenn er sich durch seine That zur Freiheit bestimmt, was nur geschehen kann, wenn er sich von der Freiheit zur That bestimmen läßt: denn er kann sich ja auch, wie wir gesehen, durch andere Motive bestimmen lassen, z. B. durch selbstische Begehrungen aller Art. Unser Wille ist also nicht unbedingt frei: dieß ist nur der (heilige) Schöpferwille. Dieß ist nun, wie wir ebenfalls gesehen haben, nicht der Fall mit der Phantasie, wiefern sie uns für frei schaffende Kraft

gilt, (was die Einbildungskraft nicht ist). Unsere Phantasie ist zwar nicht Thatkraft, gleich dem Willen: sie wäre sonst mit der Urkraft des Schöpfers selbst identisch, und unsere Seele und Gott wären sich gleich; aber dafür ist sie, was unser Wille nicht ist, reine Freiheit, und giebt sich als solche in dem Acte der Selbstbeschränkung zu erkennen. Sie bedarf aber zu diesem Acte eines Anfangs: und diesen kann sie blos durch den Willen erhalten. Sie ist also, so frei sie ist, durch den Willen bedingt, oder sie steht unter dem Willen. Der Wille kann ihr zwar nicht vorschreiben, was und wie sie schaffen soll, aber daß sie ihr Schöpfungswerk beginne, fortsetze und vollende, dazu bedarf sie des Willens. Sobald der Wille gebeut, erscheint die Phantasie, gleich einem Geiste auf den Ruf des Beschwörers, und spendet ihre himmlischen Schätze. Aber nur der reine Wille hat Gewalt über sie: denn nur durch Freiheit läßt sich die Freiheit bestimmen; der unreine Wille ist kein Schlüssel zum Himmelreich, sondern zur Hölle. Der Wille hat also keine unbedingte Gewalt über die schaffende Kraft der Seele. Nur über die Einbildungskraft, die Betrügerin, vermag auch der knechtische Wille zu gebieten: denn auch die Einbildungskraft ist, wie wir gesehen, knechtischer Art, und hat keine Befreiungskraft, sondern blos die Kraft zu fesseln. Die Seele, deren sie sich bemächtiget, ist eine gefangene Seele, und alle Gefangenschaft ist an sich selbst ein Unheil. Nur die schaffende Kraft kann, erwiesener Maßen, der Seele den Himmel geben, und nur der reine Wille kann diesen Himmel aufschließen. Was aber den Willen rein mache, haben wir ebenfalls früher gesehen: es ist der Glaube. Und hier erscheint uns von neuem der große Einfluß des Gemüths auf das ganze Seelenleben: denn der Glaube ist ja das innerste Wesen

des Gemüths, der Anker, an welchem die Seele in ihrem innersten Daseyn festhält, und von welchem losgerissen sie untergeht *). Wie der Wille durch den Glauben rein und frei wird, haben wir gesehen: denn daß der Wille, als bloße Thatkraft, noch kein freier Wille ist, ist so eben wieder erinnert worden, so wie, daß er zur That stets durch etwas, was er nicht ist, bestimmt werden muß: denn der Wille gleicht in dieser Hinsicht dem Triebe, der wohl die Kraft der Bewegung, aber nicht der Richtung, in sich enthält. Es wird oft von einem vernünftigen Willen, als dem reinen, gesprochen, und mit Recht; und mit gleichem Rechte wird diesem der unvernünftige Wille, oder der unreine entgegengesetzt, ganz auch unserer Ansicht gemäß. Was ist aber die Vernunft, oder das ihr einwohnende Element, anders als der Geist, und der Geist anders als das freie Wesen, welches in der Seele als Intelligenz, als Licht hervorbricht? und wie kann dieses Licht anders, oder unter welcher anderen Bedingung kann es erscheinen als im freien Zustande der Seele? und worinne anders besteht dieser freie Zustand als im Glauben? Mit dem Glauben tritt die Freiheit, mit der Freiheit die Intelligenz, mit der Intelligenz die Kraft des reinen Willens, mit dieser die Erregung der schaffenden Kraft, und mit dieser ihre Schöpfung, der Himmel, in die Seele ein. Aus diesem Himmel treten als Engel die Ideen der Wahrheit,

*) Nirgends ist dieser Untergang wahrer und klarer geschildert als in Göthe's Faust, der so zu sagen die psychologische Geschichte der untergehenden Seele ist, die, als begehrendes, vom Glauben losgerissenes Gemüth den (knechtischen) Willen reizt die Pforten der Einbildungskraft d. i. der Hölle zu öffnen und die haltlose Seele in ihren Abgrund zu ziehen.

Schönheit und Güte (Liebe) hervor, und führen die Seele freundlich ihrem Schöpfer entgegen. So zeugt unser Bewußtseyn, wenn wir es wagen diese Entwickelung des Seelenlebens aus dem Glauben und im Glauben, als in seinem reinen Elemente, zu beginnen. Allein dieses Beginnen ist eine That, und That ist auch das Fortschreiten in dieser Bahn, so wie des Weges Vollendung. Ohne Thun demnach, als den sichtbaren Erweis des in Wirksamkeit gesetzten Willens, kommt das Seelenleben mit allen hier genannten erfreulichen Erscheinungen gar nicht in Gang, und ohne Fortsetzung des Thuns kommt es ins Stocken. Und so bestätiget es sich denn hier von neuem, daß unser Leben unsere That ist, und daß Gutes thun oder Uebles thun den Unterschied zwischen Himmel und Hölle bezeichnet: denn auch nicht auf das bloße Thun kommt es an, sondern darauf, daß das, was wir thun, das Rechte sey. Der reine Wille also, die wahrhaft moralische Kraft, muß jeden Act unseres Seelenlebens bezeichnen, gleichsam jeden Athemzug desselben ausmachen, wir müssen immerfort im reinen Willen leben, um immerfort in der Freiheit, d. i. im Himmelreich zu leben. Jedoch hier tritt uns, wo nicht ein Widerspruch, doch eine unaufgelöste Aufgabe entgegen. So eben wird gezeigt, daß die freie That den freien Zustand bedingt; und gleich vorher ward erwiesen, daß die freie That durch den freien Zustand (Glauben) bedingt ist. Es ergiebt sich hieraus, daß beide einander gegenseitig bedingen, oder, daß keines ohne das andere gedacht werden kann, daß sie also unzertrennlich zusammen gehören. Das Bewußtseyn thut uns kund, daß der Glaube wie der Wille ursprünglich in unserer Seele vorhanden ist. Der Wille, wenn er erwacht, findet den Glauben im Gemüthe als das Nahrungsmittel für seine Reinheit, oder mit

andern Worten: der Wille wird durch den Glauben geläutert, geheiligt, gekräftiget: er wird durch ihn zur wahrhaft moralischen, zur heiligen Kraft. Ohne den Glauben ist der Wille unfruchtbar (für das Gute); ohne den Willen aber ist der Glaube unfruchtbar für die That, für das Leben der Seele selbst; er ist todt. Der Wille muß den Glauben beleben, der Glaube den Willen begeisten: denn im Glauben ist die Freiheit und folglich der Geist. Der geistige Wille ist der reine, der wahrhaft freie Wille; und so ist es doch zuletzt immer die Freiheit, welche die Seele in ihren mannichfaltigen Lebens-Erweisen einiget, und als das Band ihrer mannichfaltigen Triebe und Kräfte erscheint. Wir sahen sie als das Princip des Glaubens im Gemüthe, als das der Erkenntniß in der Vorstellkraft, als das des Bildens in der schaffenden Kraft, und endlich als das des reinen, heiligen Thuns in der Kraft zur That oder im Willen. Es ergab sich aber auch zugleich, daß der Wille gleichsam der Repräsentant der Freiheit in der Seele ist, und daß durch ihn alle Geschäfte des Seelenlebens geleitet werden, folglich auch das Schaffen (der Seligkeit) selbst, so daß die schaffende Kraft, obwohl ohne sie keine Seligkeit möglich, ja dieselbe, erwiesener Maßen durch diese Kraft zunächst zu Stande kommt, dennoch von der moralischen Kraft in ihrer Reinheit abhängig ist, so daß diese ganz eigentlich an der Spitze des Seelenlebens steht.

Siebentes Kapitel.

Die Seele als beharrliches und veränderliches, afficirbares und selbstthätiges, gebundenes und freies Wesen*) in persönlicher Individualität.

Wir müssen uns nun bemühen, nachdem wir die Seele in den einzelnen Erscheinungen ihrer inneren Wesenheit und Kraft vor dem Bewußtseyn aufgefaßt haben, sie nicht minder in den übrigen Eigenthümlichkeiten ihrer Individualität darzustellen, so weit

*) Der Verfasser hält für gut zu bemerken, daß er das Wort „Wesen" psychologischer Weise durchaus in keiner metaphysischen Beziehung braucht, sondern im Sinne des Sprachgebrauchs, als bezeichnend einen Gegenstand, dem man einen inneren Selbstbestand und einen Selbstzweck zuschreibt. Je deutlicher die Spuren davon sind, desto sicherer wird dem Gegenstande dieser Name zu Theil. Dagegen, wo wir bloßen Selbstbestand ohne Selbstzweck zu finden scheinen, reden wir blos von Körpern. Den Menschen, das Thier, die Pflanze nennt man Wesen; dagegen man Sonne, Mond und

dieß ohne besondere und bestimmte Rücksicht auf die früher angegebenen Beziehungen des Seelen-Wesens und Lebens möglich ist, als welche später in Betracht kommen. Wir finden demnach unser Ich, unser inneres Selbst, unsere Seele, im Bewußtseyn zunächst als etwas Beharrliches. So sehr unsere Zustände und Thätigkeiten wechseln mögen: dasjenige, woran diese Zustände haften, wovon diese Thätigkeiten ausgehen, unser Ich, unser Selbst, bleibt, jedoch nur innerhalb der Grenzen des Bewußtseyns*) und in Beziehung auf das Bewußtseyn, d. h. eben als Ich, als Person. „Deine Persönlichkeit ist heute noch dieselbe, die sie in deiner frühesten Jugend war." So muß sich ein Jeder sagen, der sich seines vergangenen Lebens erinnert und es mit dem gegenwärtigen vergleicht. Unsere Wünsche, Ansichten, Bestrebungen, so sehr sie im Laufe des Lebens wechseln mögen, sie waren und sind immer

---

Sterne, bei uns wenigstens, nur (Himmels-) Körper nennt, so wie was überhaupt keinen Selbstbestand hat und fremden Zwecken dient, ein Ding. Eine Uhr z. B. nennt man weder ein Wesen noch einen Körper, sondern ein Ding. Was nun die Seele betrifft, so wird man ihr wohl, nach diesem Sprachgebrauche, den Namen eines Wesens nicht streitig machen.

*) Dieß ist wohl zu bemerken: denn von einer Beharrlichkeit unserer Seele über die Grenzen des Bewußtseyns hinaus haben wir keinen Begriff; oder vielmehr: dieser Begriff widerspricht sich selbst: denn wir wissen eben nichts von unserm Selbst, außer wiefern es ein Ich ist, von unserm Ich aber wissen wir nichts ohne Bewußtseyn. Hieraus folgt, daß unser Ich nur unter der Bedingung des Bewußtseyns ewig fortleben kann. Das Bewußtseyn ist aber auch weder an Zeit noch an Raum gebunden, wiewohl wir in ihm Zeit und Raum vorstellen.

die unsrigen, sie gehören uns an; wir selbst bleiben, wir beharren bei allem Wechsel unserer Zustände und Thätigkeiten; beide sind nicht ohne uns, ohne unser Ich, denkbar, sie haften an uns, und unser Selbst ist, so zu sagen, ihr Träger, oder dasjenige, an welchem jene Zustände sind, und von welchem jene Thätigkeiten ausgehen: die Einheit, auf welche sich alle Mannichfaltigkeit unseres Seelenlebens bezieht. Und diese Einheit, diese Identität (Dieselbigkeit) ist es, welche das Beharrliche an der Seele ausmacht *).

Blicken wir nun genauer auf unser Ich, wie es uns als beharrliches oder identisches Wesen im Bewußtseyn erscheint, so bemerken wir bald an ihm den Charakter nicht blos der Einheit, sondern auch der Mannichfaltigkeit **). Wir müssen uns aber wohl hüten das Mannichfaltige in der Seele mit dem Wechselnden zu vertauschen. Zwar wechseln unsere Gefühle, Vorstellungen und Bestrebungen; aber das Vermögen zu allen diesen Modificatio-

---

*) Der Einwurf, daß der Wahnsinnige oder Verrückte ein anderes Ich, ein anderes Selbst als er selbst sey, wenn auch nur in seinem Wahne, kann nicht gelten. Ein solcher Kranker beweiset eben durch seinen Wahn, daß man nur fälschlicher Weise ein anderes Selbst zu seyn sich bedünken kann als man wirklich ist. Das Unwahre aber kann nie zur Wahrheit werden, aber wohl die Wahrheit bestätigen. So hier.

**) Dasselbe Ich ist strebendes, (expansiv,) vorstellendes, (contractiv,) und fühlendes (concentrisch) Wesen und in jedem dieser Acte so verschieden, wie Thesis, Antithesis und Synthesis in den Verstandesfunctionen, oder wie in der äußeren Natur Magnetismus, Electricität und Chemismus.

nen unseres Daseyns wechselt nicht, sondern ist mit unserm Selbst unzertrennlich vereinigt. Unser Selbst als nicht-fühlend, nicht-vorstellend, nicht-strebend (begehrend und wollend) zu denken hieße einen lebendigen Leib seiner Glieder berauben, ihn verstümmeln, und durch vollendete Verstümmelung vernichten. Denn auch das Wesen der Seele, ist wie der Leib, nur auf andere Weise, gegliedertes Wesen.

Die eben genannte dreifache Gliederung eines und desselben Wesens, welches durch diese Gliederung nicht getrennt oder gespalten wird, sondern in derselben immer dieselbe Einheit bleibt, die ihre Glieder durchdringt, umfaßt, zusammen bindet und hält, kurz, diese Triplicität in der Identität (Dreieinigkeit) ist der vollständige Charakter unseres Selbst als beharrlichen Wesens; wiewohl mit der Beharrlichkeit der Charakter oder vielmehr der ganze Gehalt unseres Wesens noch nicht erschöpft ist. Denn wie der Schatten der Wolken über die Erde hin, so ziehen die Zustände der Seele in der Seele vorüber, immer wechselnd, durchaus veränderlich. Freude und Leid, Sehnsucht und Hoffnung, Furcht und Bangigkeit, Zufriedenheit und Mißmuth, Kummer und Sorge, Zuversicht und Verzagtheit, Friede und Unfriede, und so viele andere Stimmungen noch, wie wechseln sie alle im Gemüthe! Nicht minder wechseln die Thätigkeiten der Seele. Wie mannichfaltig nicht blos, sondern auch wie wechselnd, ist das Dichten und Trachten, das Denken und Wollen, das Schaffen und Bilden der Seele! Und alles dieß nicht außer, sondern in der Seele, also der Seele angehörig, wesentlich. Ist es nun das beharrliche Wesen, was sich an der Seele verändert? Dieß wäre ein Widerspruch, und ist folglich unmöglich. Die Seele ist demnach nicht blos beharrliches, sondern auch veränderliches Wesen. Wie

ist dieß denkbar? Wir müssen zu diesem Behufe den Gegensatz des Beharrlichen und Veränderlichen noch schärfer auffassen. Wir finden die Seele eben so gewiß und unleugbar in ihren Zuständen und Thätigkeiten veränderlich, als wir sie in ihrer Einheit von Bestrebungs-, Vorstellungs- und Gefühl-Vermögen, oder in ihrem Charakter des dreieinigen Seyns unveränderlich finden. Es hält nicht schwer in diesem unveränderlichen Charakter eine gewisse Bestimmtheit oder Begrenztheit des Seelenwesens anzuerkennen: denn die Seele ist in dieses ihr dreieiniges Seyn gleichsam eingeschlossen; ihre innerste Einheit und Wesenheit erscheint nur unter den genannten drei Modificationen, und nie anders*). Wir nennen aber eine bleibende, unveränderliche Begrenzung eine Form**). Das dreieinige Seyn der Seele ist also die Form der Seele, oder das bestimmte Seyn derselben. Nun sind wir genöthiget an Allem, woran sich eine Form offenbart, eben dasjenige vorauszusetzen, woran sie sich offenbart, folglich etwas, das nicht Form ist,

---

*) Hieraus ergiebt sich, wie unrecht diejenigen thun, welche den eigentlichen Charakter der Seele im Denk- oder im Vorstellungsvermögen finden; wie einseitig also, und folglich wie irrig, eine Philosophie seyn muß, welche blos vom Vorstellen, oder bestimmter vom Denken ausgeht, und den Begriff nicht blos zum Inbegriffe alles Wissens, sondern auch alles Seyns macht.

**) Der Verfasser versteht hier unter Form blos die nothwendige Bestimmtheit des Seelenwesens, wiefern sie zwar erkennbar, aber keineswegs für die Anschauung gegeben ist; also nichts anschauliches (sinnliches), aber eben so wenig etwas gesetzliches (geistiges); kurz: eine für die innere Wahrnehmung unabänderliche Beschaffenheit der Seele.

folglich ein Freies, Unbegrenztes (den Stoff*). Wir sind demnach genöthiget in der Seele, als Gegensatz ihrer Form, ein freies, derjenigen Veränderungen fähiges Wesen anzuerkennen, die wir in den Zuständen und Thätigkeiten der Seele gewahr werden. Die Beschaffenheit dieses veränderlichen Wesens muß aber etwas näher betrachtet werden. In unsern Seelen-Zuständen nämlich fühlen wir uns afficirt oder bestimmt, in den Seelen-Thätigkeiten hingegen sind wir uns unseres Bestimmens bewußt. Um afficirt zu werden bedürfen wir der Empfänglichkeit; um selbst zu bestimmen, des Wirkungsvermögens. Nun sind aber Empfänglichkeit und Wirkungsvermögen die beiden Merkmale der Kraft überhaupt oder des Grundes der Thätigkeit in der Erscheinungswelt: denn jede Kraft, wenn sie wirken soll, muß zu diesem Wirken sollicitirt werden, und das letztere ist nur unter der Bedingung möglich, daß die Kraft für erregende Reize empfänglich ist. Das Veränderliche an der Seele ist also die Kraft der Seele, oder die Seele als Kraft. Dasjenige aber, was an der Seele Kraft ist, ist das Gegentheil dessen, was an ihr Form oder Begrenzung ist, folglich freies Wesen. Und so ist demnach die Seele, sofern sie veränderlich ist, freies Wesen oder Kraft. Eines erklärt das andere. Wo Freiheit ist, ist Kraft, und wo Kraft, Freiheit;

*) Das Wort Stoff enthält einen durchaus dunklen Begriff, der zu vielen Mißverständnissen und Irrthümern Veranlassung geben kann und gegeben hat. Weit besser ist an seiner Stelle das Wort Wesen, dessen Begriff das den Erscheinungen zum Grunde liegende Innere bezeichnet. Da nun die Form das Entgegengesetzte des Wesens ist, so lernen wir sie hier zugleich als das Aeußere erkennen, als durch welches sich das Innere offenbart. Form und Wesen unterscheiden sich also wie Aeußeres und Inneres, wie Schranke und Freiheit. Dieß ist ihr wahres Verhältniß.

beide sind identisch. Von welcher Freiheit aber kann hier die Rede seyn? offenbar blos von der Freiheit als Vermögen: denn das Vermögen ist die Kraft selbst, wiefern sie zu aller Wirksamkeit vorausgesetzt werden muß. Also das Vermögen bestimmt zu werden (in den verschiedenen Zuständen) und das Vermögen selbst zu bestimmen, ist der Charakter derjenigen Freiheit, welche der Seele als veränderlichem Wesen zukommt. Auf dieses Doppel-Vermögen gründet sich die Bildsamkeit oder Bildungsfähigkeit der Seele, von welcher weiterhin die Rede seyn wird. Vor der Hand beschäftiget uns blos der Gegensatz des Beharrlichen und Veränderlichen in der Seele. Je deutlicher wir diesen entwickeln, desto klarer tritt uns ein scheinbarer Widerspruch entgegen. Nämlich abgeleugnet kann dieser Gegensatz nicht werden: das Bewußtseyn spricht ihn zu entschieden aus. Kraft und Form, oder freies und begrenztes, oder veränderliches und beharrliches Wesen, dieß sind die letzten Fäden, in welche sich das Gewebe unseres Seelenwesens vor dem Bewußtseyn auflösen läßt. Wie kann nun dieselbe Seele beharrliches und auch veränderliches Wesen, oder um bildlich zu reden, wie kann sie zugleich festes und flüssiges Wesen seyn? Nur dann ließe sich diese Beschaffenheit der Seele ohne Widerspruch denken, wenn beide Elemente durch etwas Drittes ausgeglichen würden, in welchem sie beide enthalten wären. Und in der That ergiebt es sich aus strenger Selbstbeobachtung, daß diese Elemente nichts weniger denn getrennt sind; im Gegentheile sind wir genöthiget, ihre ursprüngliche Vereinigung anzuerkennen. Unter ursprünglicher Vereinigung verstehen wir aber das Gegentheil aller Zusammensetzung: nämlich ein inneres und nothwendiges, und, als solches, von innen nach außen tretendes Verbunden-seyn. Wie läßt sich dieses von den Elementen

der Seele behaupten? durch nichts anderes als eben durch die Nothwendigkeit seines Anerkennens vor dem Bewußtseyn. Unsere Seele, unser Selbst, unser Ich erscheint vor dem Bewußtseyn als Eines, dessen mögliche Getrenntheit wir uns nicht denken können. Wir können uns das Ich als gar nicht vorhanden denken, sobald wir das Bewußtseyn hinwegdenken: denn bekanntlich giebt es nur vor dem Bewußtseyn ein Ich; allein verschiedene Bestandtheile des Ichs zu fixiren, aus denen es als Resultat ihrer Zusammensetzung hervorginge, das vermögen wir nicht: denn das Ich wird zu jeder Unterscheidung, folglich auch zu jeder Zusammensetzung, als Einheit vorausgesetzt. Wenn wir demnach im Ich ein Entgegengesetztes (wie Kraft und Form) unterscheiden, so können wir dieses nicht ansehen als der Einheit vorausgehend, sondern als aus der Einheit hervorgehend, folglich als ursprünglich mit ihr verbunden. Nun sind wir, erwiesener Maßen, allerdings genöthiget, im Ich Kraft und Form zu unterscheiden: wir vermögen dieß also nur unter der Bedingung, daß wir beides als ursprünglich in der Einheit enthalten anerkennen. Es giebt daher, genau betrachtet, gar keine Elemente des Ichs, aber auch eben so wenig ein ursprünglich einfaches Ich, sondern die Einheit desselben ist, wie schon in der Beobachtung früher nachgewiesen und durch dieselbe bekräftiget worden, ursprüngliche Dreieinigkeit, indem die Thesis eben so nothwendig und unzertrennbar von der Antithesis, als diese von der Synthesis ist. Was schon Pythagoras erkannt hat, indem er sagte: Monas und Dyas zugleich — nicht eine von beiden für sich — seyen die Anfänge aller Dinge (*αρχαι των οντων*).*) Die vollstän-

*) Wenn wir demnach genöthiget sind, die Gottheit, als sich in Ein Bewußtseyn zusammenfassend, zu denken,

dige Wesenheit der Seele ist demnach Einheit (der freien Kraft) in Dreiheit (der Form), so daß, was wir schon früher als bloße Erscheinung im Bewußtseyn aufstellten, hier seiner Denknothwendigkeit nach dargelegt ist. Dieß führt uns aber auf eine nähere Betrachtung der vermittelnden Einheit selbst, welche, wie gesagt, mehr ist als das blos Beharrliche in der Seele, sondern welche sowohl dieses, als das Veränderliche in sich faßt. Nämlich, obwohl Kraft und Form in der selbstbewußten Seele oder im Ich unzertrennlich sind, so hat dennoch die Einheit im Ich als Einheit ihren besondern Charakter, und das Bewußtseyn weiset ihn deutlich nach. Nämlich er muß die Bestimmtheit der Form, und die Unbestimmtheit des Wesens (Kraft) enthalten, ohne doch eines von beiden ausschlüßlich zu seyn. Einen solchen Charakter finden wir nur im Ich selbst, oder in der Persönlichkeit. Daß das Ich Einheit ist, bezweifelt Niemand, der seiner selbst bewußt ist; daß diese Einheit ein Beharrliches und durch seine Beharrlichkeit bestimmtes, also der Form gleiches, ist, kann eben so wenig bezweifelt werden; und daß das Ich, als die Quelle aller Selbstbeschränkung, nothwendig frei, folglich unbestimmt, also der Kraft überhaupt gleich seyn müsse, geht mit derselben Evidenz wie das erste hervor. Allein hiemit ist der

---

so können wir ihr schlechterdings das Attribut der Dreieinigkeit nicht verweigern, nur nicht nach unserm beschränkten Maßstabe, nach welchem die Ichheit lediglich in die Einheit fällt, sondern nach dem absoluten, nach welchem sie der Dreieinigkeit eigenthümlich ist als Ein Geist in drei Personen. Vergeblich bemühet man sich diese Beschaffenheit des göttlichen Grundwesens für eine Absurdität auszuschreien; es würde dieß wenigstens eine unserm Bewußtseyn abgenöthigte Absurdität seyn.

Charakter der Einheit im Ich noch nicht erschöpft. So lange wirklich Einheit im Ich ist, erscheint dieselbe als Identität oder Sichselbstgleichheit; und diese ist der Charakter der Wahrheit. Sich selbst gleich seyn, oder wahr seyn ist eines und dasselbe. Daher ist auch Einheit und Wahrheit dasselbe. Wahrheit ist demnach in der Seele nur so lange Einheit in ihr ist. Man sollte glauben, daß, dem Gesagten zu Folge, die Einheit nie aus der Seele verschwinden könnte: aber man muß bedenken, daß das Ich ein freies ist, und durch seine Freiheit die Einheit aufheben kann, nicht der Möglichkeit, aber der Wirklichkeit nach. Und dieß ist eben die traurige Erfahrung unseres Seelenlebens, daß wir so häufig im Zwiespalte mit uns selbst sind. Daher auch nicht selten der Zweifel an unserer Freiheit, weil wir so selten uns selbst gleich sind, d. h. uns als identische, wahrhaft persönliche Wesen verhalten. Allerdings ist unsere Persönlichkeit, wie Alles an uns, etwas Gegebenes; allein sie ist zugleich etwas, das wir behaupten müssen, oder wir haben es nicht. Und darinne besteht das offenkundige Geheimniß, das Wunder unserer Freiheit. Die Persönlichkeit schließt uns das Geheimniß der Freiheit auf, und diese hinwiederum das der Persönlichkeit (Ichheit), so wie diese endlich die Beschaffenheit des beharrlichen und wechselnden Doppelwesens unserer Seele.

Es ist aber nicht genug zu wissen, daß in unserer Seele außer dem Beharrlichen ihres Wesens eine Veränderlichkeit ihrer Zustände und Thätigkeiten Statt findet, und daß beides das Beharrliche und Veränderliche an unserer Persönlichkeit haftet, sondern wir müssen auch wissen, wodurch der Wechsel unserer Zustände und Thätigkeiten erzeugt wird, und von welcher Beschaffenheit diese Zustände und Thä-

tigkeiten sind. Was nun das erste betrifft, so sind wir uns bewußt, daß Alles, wodurch wir afficirt werden, unsern Zustand verändert. Wir können aber afficirt werden erstlich von außen durch unsere Empfindungen und die von ihnen erregten Gefühle und Vorstellungen. Die Quelle aller unserer Empfindungen von außen her sind die Sinne. Jeder Sinn erregt seine bestimmte Empfindung, jede Empfindung afficirt uns angenehm oder unangenehm; und so ergiebt sich, was wir Alle wissen, daß wir unausgesetzt in einem Elemente angenehmer oder unangenehmer Gefühle hin und her wogen. Aber jede Empfindung erregt auch ihre bestimmten Vorstellungen; diese wechseln demnach eben so wie die Empfindungen wechseln, d. h. sie sind unendlich mannichfaltig. Und so kann denn das Leben unserer Seele, wiefern es von außen her erregt wird, nie in Stocken gerathen, wenn wir uns nicht absichtlich allen Empfindungen und ihren Einwirkungen verschließen. Allein wir thun eher das Gegentheil. Nur zu sehr sind wir gemeinhin den Sinnen und den durch sie erregten Gefühlen und Vorstellungen hingegeben; oft ganz widerstandlos geben wir uns ihnen Preis, und erfahren so Zustände der Unruhe, des Zwiespalts, der Unzufriedenheit in unserm inneren Selbst, welche, wie die Stürme auf dem Meere das Schiff, so unsere Seele ganz aus ihrer Bahn treiben. Woher dieß? daher, daß wir uns eben blos afficiren lassen, ohne Widerstand, ohne Selbstthätigkeit, ohne Herrschaft über unsere Affectionen, ohne Erweis und Aufrechterhaltung unserer Freiheit. In dem Augenblicke, wo die Seele aufhört, sich ihre Freiheit zu erhalten, geräth sie in den Zustand der Unseligkeit. Und dieß ist nicht blos der Fall bei den Affectionen von außen, sondern auch bei denen von innen, wenn wir uns von ihnen beherrschen lassen. Diese inneren

Affectionen entspringen aus unsern Trieben, Begehrungen und Neigungen, nicht sowohl wiefern sie überhaupt auf das Aeußere gerichtet sind, als vielmehr, wiefern sie es schrankenlos sind. Das Aeußere an sich ist zur Erregung unseres Lebens und unserer Thätigkeit durchaus nothwendig. Aber eben nur erregt werden soll das Leben der Seele und ihre Thätigkeit, nicht durchaus bestimmt, d. h. der Freiheit beraubt, als wodurch es aufhört ein inneres (geistiges) zu seyn, und zu einem äußeren (natürlichen) und dadurch gebundenen wird. Wovon bald mehr. Unsere Zustände können mannichfaltig gebunden seyn und in dieser Gebundenheit wechseln, so daß die Seele gar nicht aus ihr herauskommt; aber auch die freien Zustände wechseln, je nachdem die Freiheit entweder im Gemüthe, oder im Geiste, oder im Willen offenbar wird. Daß der Ursprung der freien Zustände ein ganz anderer ist als der der gebundenen, ist an sich klar; und wenn diese aus unserm Afficirt- oder Bestimmt-werden entspringen, so müssen jene natürlich aus unserer Selbstbestimmung, folglich aus der Thätigkeit der Seele abgeleitet werden. Allein nicht alle Thätigkeit der Seele entspringt aus der Kraft der reinen (geistigen) Selbstbestimmung: es würde sonst keinen bösen Willen und keine böse That geben. Daher können selbst aus der Thätigkeit der Seele gebundene Zustände entspringen.

Alle Thätigkeit selbst jedoch ist als solche den Zuständen aller Art entgegengesetzt, weil sie allezeit ein Bestimmen ist, der Zustand aber etwas bestimmtes. Wir unterscheiden aber dreierlei Arten von (Selbst-) Thätigkeit in der Seele: das Denken, das Wollen, und das Schaffen, und zwar alles dieß der Freiheit unterworfen, und folglich schon darum dem Wechsel. Das Vermögen zu allen die-

sen Thätigkeiten beharrt, sie selbst aber, wie wir täglich erfahren, sind höchst veränderlich. Wie oft ändern wir unsere Gedanken, unsere Ansichten über gewisse Gegenstände; wie wechselt die Einbildungskraft mit ihren Bildern; ja ist unser Wollen oft nicht blos morgen ein anderes als heute, sondern sogar im nächsten Augenblicke ein anderes als im jetzigen? Diese höchste Beweglichkeit unseres denkenden, wollenden, schaffenden Wesens kommt allerdings unserem Seelenleben gar sehr zu Statten, allein sie wird ihm eben so nachtheilig, wenn das Vermögen der Selbstthätigkeit den Charakter der Veränderlichkeit in sich gleichsam zur andern Natur werden läßt: denn jene Beweglichkeit muß an einem Unbeweglichen hangen: und dieß ist der Geist. Losgerissen vom Geiste flattert unser Denken und Wollen und Schaffen haltungslos umher, und unsere Seele geräth in einen Zustand, der zwar dem gebundenen entgegengesetzt, aber darum kein besserer ist, nämlich in den ungebundenen, der, nur auf andere Weise als der erstere, ebenfalls das Gegentheil des freien, folglich ein unseliger ist. Das Vermögen des Wechsels unserer Thätigkeiten ist das Eigenthum der Seele vermöge ihrer Freiheit; ja sie würde gar nicht denken, wollen, schaffen können, wenn nicht Thätigkeit und Veränderung in ihr unzertrennlich wären; allein ohne feste Stütze ihrer Thätigkeit verliert sie sich selbst, indem sie sich nur durch Identität in ihrer Persönlichkeit zusammenhält. Und in der That kann die Seele bis zum Verluste der Persönlichkeit (wenn auch meist nur zum vorübergehenden) verflattern, wenn sie sich der Ungebundenheit hingiebt. So viel über das afficirbare und selbstthätige Wesen der Seele, als Grundbedingung ihres Daseyns und Lebens, aber auch zugleich als Grund der Möglichkeit mannichfaltiger Ausartung. Wovon bald mehr.

Doch vor dem Schlusse dieses Kapitels müssen wir noch eine Unterscheidung von Wichtigkeit berücksichtigen. Ein anderes nämlich sind die gebundenen und freien Zustände der Seele, die wir so eben betrachteten, ein anderes ist das gebundene und freie Wesen der Seele selbst. Jene ersten sind etwas Zufälliges im Seelenleben, oder wenigstens etwas Erworbenes: das gebundene und freie Wesen der Seele aber ist etwas natürliches, oder bestimmter, etwas in der Einrichtung der Seele gegründetes, das hier näher betrachtet werden muß. Wenn die gebundenen und freien Zustände der Seele einander ausschließen, so daß die eine Art nicht neben der andern bestehen kann, so waltet dagegen das gebundene und freie Wesen der Seele nicht blos verträglich neben einander, sondern beides ist sogar auf das innigste verbunden. Doch was verstehen wir unter gebundenem und freiem Wesen der Seele? Gebunden ist das Wesen der Seele, wiefern demselben eine Einrichtung zukommt, von der sie nicht abweichen kann. Das erste und engste Band der Seele ist das Bewußtseyn. Die Seele ist wie mit ehernen Klammern an das Bewußtseyn befestiget; und wohl ihr, daß dem so ist: denn durch das Bewußtseyn ist sie mit dem Geiste verbunden, der ihr die Bürgschaft des ewigen Lebens ist, wenn sie anders dieses nicht selbst verscherzt, indem sie sich vom Geiste lossagt; was sie kann, weil ihr Verhältniß zu ihm nur eine durch das Bewußtseyn vermittelte Verbindung, aber keine Gebundenheit ist, gleich der an das Bewußtseyn selbst. Sodann ist die Seele gebunden an das, was Kant die Formen der Anschauung und des Denkens nennt, und in denen wir allerdings auch die Schranken des endlichen Daseyns der Seele anerkennen, doch so, daß sie nicht etwa lediglich an der Seele haften, sondern die Schranken sind für alles Seyn, das noch

kein reines, d. h. ewiges Seyn, sondern ein Werden ist, also für die ganze Natur, in welcher und als welche sich auch die Seele entwickelt. Denn sowohl das Universum im Raume, als die Geschichte in der Zeit ist nicht etwas, was das Leben der Seele erfüllte, oder gar nur ein Theil dieses Lebens, sondern im Gegentheile gehört das Leben der Seele zum Inhalte des Universums und der Geschichte. Auch beherrschen die Gesetze, oder vielmehr die nothwendigen Thätigkeits-Weisen der bildenden Seelenkraft, nicht etwa blos die Seele selbst, sondern die ganze Natur ist dem Zwange von Thesis, Antithesis und Synthesis in ihren magnetischen, electrischen und chemischen Processen, kurz, im fortgehenden Schöpfungs-Acte unterworfen, und die Seele erkennt in ihrer inneren Einrichtung nur die äußere, so wie in dieser jene. Wir müssen dieß entweder eingestehen, oder, wie Fichte, die Seele zu einer reinen Subjectivität machen; gegen welchen Frevel das Bewußtseyn sich mit lauter Stimme erhebt. Und wer will dieses Lügen strafen? Endlich ist die Seele gebunden in ihren Trieben, die wie Strahlen aus Einem Lichtpunkte sich über den ganzen Lebenskreis der Seele verbreiten, und die Erreger und Beweger derselben eben so wohl in der metaphysischen (ethischen), als in der physischen Sphäre sind. Der Trieb nach Wahrheit, Freiheit und Seligkeit ist der Seele eben so eingeboren, als der Nahrungstrieb, der Erhaltungstrieb, und der Geschlechtstrieb. Und wenn gleich die Seele an keinen Trieb so gebunden ist, daß sie demselben gezwungen folgen müßte, so ist doch ihr Wesen selbst, so weit es Trieb ist, und als solcher, gebunden, und in dem Umkreise ihrer Triebe selbst ist folglich die Seele nicht frei. Aber frei ist sie natürlicher Weise überall, wo sie nicht gebunden ist. Das freie Wesen der Seele aber, im Gegen-

satze ihres so eben aus einander gesetzten gebundenen Wesens, wird eben erst durch diesen Gegensatz in seiner wahren Beschaffenheit und seinem ganzen Umfange erkannt. Die Seele ist frei im Bewußtseyn, frei in Raum und Zeit, frei innerhalb der Schranken des Denkens, frei außerhalb ihrer Triebe. Das Bewußtseyn fesselt die Seele nicht, obwohl es dieselbe an sich gebunden hält, daß sie sich nicht verliere im Gewirre ihrer Vorstellungen, Gefühle, Triebe. Ja das Bewußtseyn giebt der Seele erst ihre Freiheit mit der persönlichen Individualität oder mit der Ichheit. Nur das Ich ist der Selbstbestimmung fähig, und nur in dieser Fähigkeit liegt die Freiheit, nicht als Zustand (actu, oder der Wirklichkeit nach,) sondern als Vermögen, (potentiâ, oder der Möglichkeit nach). Aber das Vermögen der Freiheit behält die Seele, als etwas ihr wesentliches, neben und in ihren Schranken, nur nicht in dem Grade, daß sie sich gegen diese Schranken selbst wenden und sie vernichten könnte, ohne sich für dieses Daseyn (das räumlich-zeitliche) selbst zu vernichten, wie dieß im Selbstmorde geschieht. Gerade diese Schranken erhalten die Seele im Daseyn, ja in der Freiheit, indem sie ohne Schranken in Nichts verflattern, folglich auch aufhören würde frei zu seyn. Man kann allerdings von dem freien Wesen der Seele nichts aussagen, als daß es eben ist: es ist das Seyn der Seele selbst, aber ein gänzlich unbestimmtes Seyn; doch es ist die Quelle aller Bestimmung und Bestimmtheit, und folglich der Stoff — wenn wir uns diesen Ausdruck erlauben wollen, — aus welchem das Seelenleben gleichsam gewebt wird. Im freien Wesen der Seele ist weder Gutes noch Böses, weder Heiligkeit noch Sünde, überhaupt weder Gefühl, noch Gedanke, noch That: das freie Wesen der Seele ist nichts als ihr nacktes Lebensprincip,

nichts als der Keim, aus dem sich das Seelenleben in dem Boden des Raumes und der Zeit entwickelt, um der Ewigkeit entgegen zu reifen. Ohne ihr freies Wesen wäre die Seele nicht was sie ist, eben so wenig als sie ohne ihr gebundenes Wesen die Seele wäre, die sie ist. Ihr freies Wesen gleichet dem Strome, ihr gebundenes den Ufern des Stroms: beide bedingen einander gegenseitig und sind zu Einer Individualität, zur Seele selbst, verschmolzen.

Achtes Kapitel.

Die Seele als Bildungs- und Seligkeit-fähiges, so wie als Verbildungs- und Unseligkeit-fähiges Wesen.

Wir haben die Seele bisher als bildende Kraft betrachtet und die Quelle dieser Kraft in der Freiheit gefunden. Jedoch unsere letzten Betrachtungen über die Seele als beharrliches und veränderliches, als selbstthätiges und afficirbares, als gebundenes und freies Wesen, haben uns dahin geführt, daß wir nun auch an ihr ein Bildungs-fähiges Wesen, d. h. ein solches erkennen können, welches geeignet ist Bildung anzunehmen. In dieser Hinsicht würde sich die Seele von keinem Naturwesen unterscheiden: denn die ganze Natur geht auf Bildung aus und ist in der Bildung begriffen: sie ist ein Gebildet-Werden, gleichsam eine Geschichte der Bildung des Ungebildeten. Was nur immer in der Natur als Stoff erscheint, muß auf eine oder die andere Weise in die Form eingehen: und das Eingehen in die Form

ist Bildung. So ist demnach die ganze Natur ein Gebild, oder eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gebilden, von der niedrigsten Stufe elementarischer Zerstreutheit bis zur höchsten organischen Verbindung und Einheit. Und wunderbar! in dem Maße, wie die ungebundenen Naturkräfte in die Form eingehen, treten sie an das Licht, und werden des Lichts theilhaftig, und, durch das Licht, des Lebens. Das Leben wohnt im Lichte, und wo noch Finsterniß ist, da ist noch kein Leben. Auch haben wir schon früher das Licht als das formende Princip erkannt. Tief in den dunkeln Schoos der Erde dringt das Licht, einverleibt den beweglichen Quellen, welche die Starrheit der Massen auflösen und in sich aufnehmen und mit sich fortführen in das Reich der Gestaltung. Ein Vorspiel gleichsam der Gestaltung sehen wir in den Krystallen, diesen Elementen des Formenreiches. Im Krystalle und seinen zu Baumartigen Verzweigungen zusammenschießenden Combinationen wird so zu sagen die Pflanzengestalt angedeutet und vorgebildet. Aber nicht das in flüssiger Quelle verhüllte und verleibte Licht, sondern nur das offenbare und freie vermag den Bildungsstoff zu lebendiger Pflanze zu steigern und zu eigener Gestaltung zu kräftigen. Die Oberfläche der Erde, von dem ausgegossenen Sonnenlichte bestrahlt, wird zur Werkstätte des Pflanzenreichs, das sich hier vom Moose bis zur Ceder, von den tiefsten Elementen bis zum höchsten Gipfel der Gestaltung ausbildet. Wohl ist diese Gestaltung eine lebendige, vom Lebensreize des Lichts durchdrungen. Aber noch ist in der Pflanze das Licht nur Lebensreiz, nicht eigenes Leben. Das eigene Leben in der Gestalt erwacht erst, wenn das Licht in die Gestalt selbst eingeht, sich gleichsam in ihr verkörpert als belebendes Princip (im Nerven). Wo der Lichtstrahl verleiblicht in die Gestalt eintritt, da erwacht

die Pflanze zum Leben und wird regsam aus innerer Kraft, sich selbst bewegend, sich losreißend von den Banden der Erde, nur noch durch das Band der Sinne der Mutter verbunden, durch den Trieb aber höhere Nahrung suchend, ja seines Gleichen suchend zum Mitspiele, zum Mit-Gefühle, zur Mit-Theilung der freien Lebenskraft und des Lebens selbst. Und so sehen wir im Leben des Thiers ein Vorspiel des Menschenlebens, in welches der Geist eintritt, der den Sinn zur Vernunft, den Trieb zum Willen, das Gefühl zum Gemüthe veredelt, welches zum Behälter und Bewahrer der Seligkeit wird, wenn die Bildung der Seele vollendet ist. Denn ein fortgesetzter Bildungsproceß ist auch das Leben der menschlichen Seele, oder soll es wenigstens seyn. Bildung ist das Losungswort vom Krystalle an bis zur Menschenseele hinauf. Ueberall aber ist das Licht das bildende Princip in immer steigender Enthüllung, als Quell, als Sonnenstrahl, als Nerv und als Geist. Ganz frei, ganz entkörpert ist das Licht nur im Geiste, in welchem es sich als Bewußtseyn anschaut. Und so geht denn die Bildung, die Ausgestaltung der Menschenseele im Bewußtseyn, im Geiste selbst, vor sich, wenn sie überhaupt vor sich geht. Denn das ist der Unterschied zwischen dem Bildungsprocesse in der gesammten Natur und in der Seele des Menschen, daß alles Element und Wesen in der Natur genöthiget ist die ihm beschiedene Bildung anzunehmen, ohne sich ihrer bewußt zu seyn, die Menschenseele aber diese Nöthigung im Bewußtseyn erfährt, ohne zur Annahme der ihr beschiedenen Bildung gezwungen zu seyn: denn sie kann sich derselben sogar widersetzen. Unsere Seele könnte aber keine solche Nöthigung im Bewußtseyn erfahren, wenn sie nicht bildungsfähig wäre; und sie könnte dieser Nöthigung nicht widerstreben, wenn sie nicht frei wäre. Diese Bildungsfähigkeit demnach kann nur

in ihre Freiheit niedergelegt seyn, weil die Bildung der Seele ihrer freien Annahme derselben überlassen ist, d. h. die Seele kann nicht gebildet werden, ohne an ihrer Bildung selbst zu arbeiten, oder ohne die Kraft der Selbstbildung zu besitzen. Das Princip aller Bildung ist aber das Licht, welches in der Seele als Geist erscheint. Der Geist enthält also die Form, welche die Seele sich zu eigen machen, sich anbilden soll. Dürfen wir noch fragen, welche Form wir uns zu eigen machen, welche Gestalt wir unserer Seele anbilden sollen? welche anders als die des Vollkommenen, des Göttlichen: denn dieß ist ja der Geist. Nun ist aber unsere Seele erwiesenermaßen in ihrer persönlichen Individualität dreifaches oder dreieiniges Wesen, und in dieser Hinsicht schon ein Abbild des Vollkommenen, oder wenigstens die lebendige Grundlage zur Vollkommenheit. Diese Grundlage aber soll ausgebaut werden, wie wir ebenfalls früher anerkannt haben, im Gemüthe zur Liebe, in der Vorstellkraft zum Lichte, und in dem Willen zur schaffenden Kraft, als welche das Vollendete nicht nur in sich trägt, sondern dasselbe auch aus sich hervor und in das Aeußere gestaltet, um dem Bedürftigen mitzutheilen, was sie selbst im Ueberflusse besitzt: Leben, Licht, Liebe; ganz nach Art und Weise der Gottheit. Aber die Seele muß erst haben, was sie geben soll; und dieses Haben erlangt sie erst durch ihre Selbst-Bildung, nach der Form, nach dem Urbilde des Geistes. Der Geist (Gott) ist das Urbild der Liebe, der Wahrheit und der Heiligkeit. Nach diesem Urbilde soll die Seele sich bilden, hiezu hat sie die Eigenschaft in ihrer Bildungsfähigkeit, so wie in dem ihr eingebornen Bildungsvermögen selbst.

Eine heilige Nothwendigkeit ist in dieser Gesammteinrichtung des Seelenwesens nicht zu verkennen: denn

überall begegnet dem Seelenleben die heilsame Schranke, das Lebensgesetz der Freiheit, der Grenzwächter des wahren Seelenlebens; überall finden wir die Warnungstafel, daß wir das „Leben unserer Seele" nicht in die Schanze schlagen sollen. Wie die Henne über ihr Küchlein, so wacht der Geist im Bewußtseyn über unsere Seele, daß sie nicht irre gehe, nicht sich verliere. Es muß also doch wohl etwas Köstliches um unsere Seele seyn, in ihr muß ein großer Schatz verborgen liegen, der um keinen Preis verloren gehen soll. Und dieser Schatz? er ist das Leben, und das Leben ist Seligkeit. Leiden ist, wie früher gesagt wurde, nicht Leben, ist Trennung vom Leben, wie bald ausführlicher aus einander gesetzt werden soll. Ist nun Leben nicht Leiden, also nicht Schmerz, so ist es Freude und in dem Maße mehr Freude, als das Leben selbst unbeschränkter ist. Nun ist das unbeschränkteste Leben das rein freie, als welches eben darum frei ist, weil es sich die Freiheit zum Gesetze macht. Das rein freie Leben ist also das Leben in der höchsten Freude, oder das selige Leben. Seligkeit und Leben ist ihm Eines. Diese „vollkommene Freude" ist ursprünglich nur in Gott gedenkbar, dem allein Heiligen, der in seiner Heiligkeit (vollkommenen Gerechtigkeit) durchaus frei ist. Nun finden wir aber unsere Seele, der bisherigen Entfaltung ihres Wesens zu Folge, in ihrer Einrichtung, wenn schon nicht in ihren Lebens-Erweisen, wahrhaft göttlich. Es leidet also keinen Zweifel, daß unsere Seele Seligkeits-fähiges Wesen ist. Denn wenn die Vollkommenheit selig macht, und wenn uns Vollkommenheit geboten ist, so muß auch die Anlage zur Seligkeit in uns vorhanden seyn. Die Vollkommenheit besteht aber nicht blos in der Heiligkeit, sondern auch in der Erkenntniß und in der Liebe. Und zu aller dieser Vollkommenheit sind wir angewiesen. Es

öffnet sich daher auch eine dreifache Quelle der Seligkeit für uns; und die Seele kann schon während der zeitlichen Entwickelung ihres Lebens aus jeder schöpfen, wiewohl nur zeitlich, d. h. vorübergehend, sie müßte denn schon ihr zeitliches Daseyn durchaus mit ewigem Gehalte erfüllt haben, wie sie wohl sollte. Wem sind nicht Augenblicke seines Lebens geworden, in welchen nur Liebe in seinem Herzen war: kein Zorn, kein Haß, kein Neid, keine Selbstsucht, kein Eigennutz, kurz die Stimmung des Gemüths, die uns unübertrefflich eine heilige Hand gezeichnet hat, wo das Herz „langmüthig und freundlich ist, nicht eifert, nicht Muthwillen treibt, sich nicht bläht, nicht ungebehrdig stellt, nicht das Seine sucht, sich nicht erbittern läßt, nicht nach Schaden trachtet, sich nicht der Ungerechtigkeit erfreut, aber wohl der Wahrheit;" die überschwenglich-schöne Stimmung, wo das Herz „allverträglich ist, alles (kindlich) glaubt, alles hofft, alles duldet." Wer dieß nie empfand, hat nie die „göttliche" Liebe empfunden; denn menschliche Liebe ist selbstsüchtig. Aber wer ihn geathmet hat, diesen Lebens-Aether, der weiß auch was Seligkeit des Herzens ist, der erfährt an sich selbst, daß Gott die Liebe ist, der bedarf keines Beweises für das Daseyn der Gottheit: denn sie lebt in diesem seligen Augenblicke in seinem Herzen, welches nun in jenem Buche, das ihm diese Liebe als Gebot vorschreibt, das wahrhaftige Wort Gottes findet. Das Wort Gottes ist wahr: denn Gott ist die Wahrheit selbst, weil der heilige Gott nicht lügen kann. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung erhält die Wahrheit einen hohen, einen heiligen Charakter, sie wird lebendig, sie wird mehr als Leben, sie wird zum Geiste. Nur der Geist der Wahrheit leitet uns in alle Wahrheit, d. h. zur Erkenntniß des Göttlichen. Auch in der Natur-Erkenntniß ist Wahr-

heit: denn die Natur (Schöpfung) ist von Gott; aber die Gottes-Erkenntniß ist höher, und nur in dem Maße, wie uns Gott offenbarer wird, kann uns auch Licht über das Dunkel der Natur aufgehen. Alle wahre Erkenntniß macht Freude; selig aber macht nur die Gottes-Erkenntniß. Wer je einen Strahl von diesem Lichte aufgefaßt hat in seinem Bewußtseyn, der muß eingestehen, daß die Gottesgewißheit, wenn sie in das Bewußtseyn eintritt, alles andere Wissen unendlich überstrahlt, und daß sie es ist, die uns alle Gegenstände in einem neuen Lichte zeigt, so daß wir sie erst wahrhaft zu erkennen anfangen, wenn wir auf diesem hohen und sicheren Standpunkte stehen. Kurz: unser Geist ist der Seligkeit eben so sehr fähig, nur auf andere Weise, als unser Herz. Und so ist es auch mit der dritten Quelle der Seligkeit beschaffen, die aus dem reinen Willen strömt. Wer hat sich je nicht selbstbeschränkt, selbstüberwunden, und in dem Acte dieser Beschränkung und Ueberwindung sich frei, und in dieser Freiheit selig gefühlt? Wir sind heilig, so lange wir unser Selbst verläugnen, uns fern von der Sünde halten, oder die Sünde von uns abwehren; und dieser heilige Zustand ist ein seliger, ein göttlicher. In ihm nahet sich uns Gott, und wohnet uns ein, und wird gleichsam selbst der Lenker unserer That, unseres Lebens: wir sind in solchem Augenblicke nicht blos einig, wir sind Eins mit ihm, nach seiner Verheißung, die wir, wie alle übrigen an unsere Seele gerichteten, in dem Maße wahr und erfüllt finden, als wir seine Gebote halten. Aber eben das Eins-Seyn mit Gott, dieß ist die höchste Seligkeit; und auch sie wird uns in den schönsten, heiligsten Augenblicken unseres Lebens zu Theil, so daß, wenn wir solche Erfahrungen in der Erinnerung sammeln, festhalten, einigen, an der Seligkeitsfähigkeit unserer

Seele kein Zweifel mehr in uns entstehen kann. Nur was man nicht erfahren, nicht erlebt hat, mag man billiger Weise bezweifeln, wenn man es nicht glauben kann. Und dennoch ist es besser zu glauben, was schon im Glauben selig macht: denn der Glaube an sich selbst macht selig.

Wenn die Seele nicht selig ist, so ist sie unselig; und wie nur die Bildung, die sich die Seele nach der Norm des Geistes giebt, sie selig machen kann; so kann auch nur die Verabsäumung dieser Bildung die Unseligkeit erzeugen. Wenn sich aber die Seele nicht bildet, so verbildet sie sich: denn irgend eine Form, einen Charakter muß sie annehmen, eben weil ihr Wesen bildungsfähig ist. Dasselbe freie Wesen aber, das sie zur Bildung befähiget, macht sie auch fähig zur Verbildung. Zwar scheint die Seele vor der Gefahr der Verbildung, und ihrer Folge, der Unseligkeit, dadurch gesichert zu seyn, daß ihr Grundtrieb und die sich aus ihm entwickelnden Triebe nach der Quelle gerichtet sind, aus welcher die Seligkeit quillt, so daß die bildungsfähige freie Kraft der Seele schon ihre Bahn vorgezeichnet findet, nach welcher sie sich nur richten darf, um ihr Ziel zu erreichen. Allein das Bewußtseyn sagt uns nur zu deutlich, daß etwas in uns ist, welches dieser Richtung widerstrebt. Es ist etwas, das in uns eintritt, sobald wir unsere Seele als ein Selbst im Bewußtseyn gewahr werden: der Hang zu diesem Selbst, die Selbstliebe, oder Eigenliebe, welche aus ihrem Schooße den Eigenwillen erzeugt. Dieser Eigenwille ist unser Verderben, die Quelle aller Verbildung und aller Unseligkeit. Der Eigenwille ist nur auf unser Selbst gerichtet, und nicht auf den Geist und sein Gebot, durch welches wir uns ihm anbilden sollen. Gleichwohl können wir aus

uns selbst nicht Fülle noch Gnüge schöpfen, sondern sind genöthiget diese außer uns zu suchen. Der Trieb selbst nöthiget uns hiezu. Wendet sich nun die Seele nicht nach dem Geiste, nach dem Lichte, welches zu der Liebe führt, aus welcher das Leben quillt, so kann sie sich nur dahin wenden, wo nicht Geist, nicht Licht, nicht Liebe und Leben ist: zum Un-Geist, zur Finsterniß, zum Hasse, d. h. zur Zerstörung, zum Tode. Der Trieb sucht immer das Leben, aber die Seele, als Trieb, vom Eigenwillen verleitet, sucht nun das Leben, wo kein Leben ist, sondern Tod. Sie begehrt zwar den Tod nicht, sie stellt sich ihn nicht als Gegenstand ihres Strebens vor, sie strebt nicht nach ihm, sondern immer nach dem Leben, aber dennoch tritt er ihr, wiewohl in der Gestalt des Lebens, entgegen: er erscheint als vergängliches Leben. Das vergängliche Leben aber ist ein stetes Sterben, es ist der Tod selbst. Das Wesen dieses Schein-Lebens ist im zeitlichen Leben ausgedrückt. Die Seele erwacht im zeitlichen Leben, und hält dieses Leben für das Element ihres Daseyns, weil sie, abgefallen vom Ewigen, und in sich selbst, in ihr Selbst, zurückgefallen, das wahre Leben nicht erkennt. Und so begehrt sie denn nur Zeitliches, stellt nur Zeitliches vor, strebt nur nach Zeitlichem. So wird sie also ganz mit dem Zeitlichen, dem Vergänglichen, dem Tode selbst erfüllt und gesättiget, und ihr Gemüth, ihre Vorstellkraft und ihre schaffende Kraft hat es mit nichts als mit Vergänglichem zu thun, bildet nur Vergängliches in sich aus, kurz, die ganze Seele nimmt die Gestalt des Vergänglichen an, d. h. sie verbildet sich durch und durch. Es hält nicht schwer, die Züge dieser Verbildung in der Seele nachzuweisen: der Spiegel des Bewußtseyns zeigt sie im gewöhnlichen Seelenleben nur zu deutlich auf. Betrachten wir nur das vom Ver-

gänglichen erfüllte Gemüth, die von ihm erfüllte Vorstellkraft und schaffende Kraft, so wie den Eigenwillen selbst in seiner ganzen Geschäftigkeit. Das vom Vergänglichen erfüllte Gemüth ist kein freies, sondern ein von seinen Gegenständen gebundenes. Der Zustand dieser Gebundenheit heißt Leidenschaft, deren Grundcharakter entweder Furcht oder Begierde ist. Beide fesseln das Gemüth: jene mit der Sorge das ersehnte Gut nicht zu erlangen oder zu verlieren, diese mit dem ungebändigten Streben es zu erfassen und festzuhalten. In beiden Fällen ist das Gemüth in beständiger Unruhe der Nicht-Befriedigung: denn auch da, wo das Begehrte erreicht wurde, ist das Streben des Gemüths nicht gestillt, weil es seiner Natur nach in das Unendliche fortstrebt. Die Seele aber, als von der Leidenschaft zerrissenes Gemüth, ist ein krankes, ein verbildetes Wesen. Es ist natürlich, daß die Vorstellkraft für das leidenschaftliche Gemüth in Anspruch genommen wird. Wenn Freiheit des Gemüths zu Erzeugung wahrer Erkenntniß eine unerlaßliche Bedingung ist, so folgt von selbst, daß das gebundene Gemüth die Vorstellkraft zu Täuschung, Irrthum und Wahn verführen muß. Eine Seele aber, die nur von den Vorstellungen des Vorüberfliehenden, Vergänglichen, Nichtigen erfüllt ist, und dieses als ein Bleibendes, Dauerndes und Wesentliches betrachtet, also im Truge ihre Wahrheit findet, ist dem entschiedensten Wahne fortwährend Preis gegeben, lebt nur in dem Elemente desselben, und die Erkenntniß des Wahren ist ihr gänzlich entrückt, sie ist demnach auch hinsichtlich der Erkenntniß durchaus verbildet. Es ist demnach auch nicht zu verwundern, wenn die schaffende Kraft, ihres göttlichen Ursprungs uneingedenk, nur als Einbildungskraft geschäftig ist Wahngewebe zu spinnen und sich auf diese Weise zu verbilden. Der häßlichste Makel aber,

welcher der Verbildung der Seele als Gemüth, Vorstellkraft und schaffender Kraft anklebt, ist die Unreinheit der Gefühle, Vorstellungen und Bilder, welche bei dieser Seelenbeschaffenheit unvermeidlich ist, da ein unreiner Wille, der Eigenwille nämlich, gleichsam das Steuerruder über die gemüthliche und bildende (vorstellende und schaffende) Kraft führt, und das ganze Seelenleben in den Abgrund der Selbstigkeit hinabzieht. Denn wo die Selbstigkeit herrscht, ist die Göttlichkeit verbannt und der Bildung der Seele zur Liebe, Wahrheit und Heiligkeit Thor und Thüre verschlossen; weshalb denn in solcher Seele nur unreine Dämonen hausen, die sie auf alle Weise verunstalten.

Und eine also verbildete Seele sollte nicht unselig seyn? Fast unglaublich ist es, aber dennoch wahr, daß ungeachtet des Rausches der Weltfreuden aller Art, oder des Dranges der irdischen Geschäfte, die fast alle Kraft und Zeit in Anspruch nehmen, der dauernde Zustand unzähliger Seelen ein unseliger ist. Denn sie verzehren sich entweder in ungesättigtem und von dem, was sie suchen oder haben, nicht zu sättigendem Verlangen, oder sie ängstigen sich ab in eitler Sorge und Furcht. Oder sie kämpfen mit streitenden, nie zu versöhnenden Gefühlen, indem mitten in die Weltlust oder den Weltschmerz hinein höhere Anforderungen ertönen, welche, indem sie sie zurückzuweisen bemüht sind, durch nicht zu tilgenden Zwiespalt mit sich selbst, ihnen neuen Schmerz im Innersten gebären. Oder wenn sie auch erfüllen möchten, was als die Last des Gebots auf ihnen liegt, so fehlt es ihnen an Kraft, da die Welt sie mit überwiegender Gewalt an sich zieht; und das Gefühl ihrer Ohnmacht drückt sie zu Boden. Oder sie werden von Zweifeln heimgesucht, die gleich

giftigen Spinnen das Netz des Unglaubens um sie her weben und sie immer fester und fester in dasselbe verstricken, so daß ihnen keine freie Regung und Bewegung des seiner selbst gewissen Lebens bleibt. Der höchste Grad der Unseligkeit aber ist die Verzweiflung selbst, in welcher sich die unglückliche Seele rettungslos verloren wähnt. Alles dieß könnte nicht Statt finden, wenn die Seele nicht der Unseligkeit fähig wäre. Ist diese Fähigkeit auch ein Vermögen, eine Anlage, eine Bestimmung der Seele? Eine Bestimmung zur Unseligkeit! Nur wenn ein Satan Schöpfer wäre, hätte er seinen Geschöpfen eine solche Bestimmung geben können, geben müssen. Gleichwohl haben recht fromme aber blind-gläubige Seelen in der Befangenheit, ja Gebundenheit ihres noch keineswegs vom Glauben durchdrungenen Geistes aus Mißverständniß heiliger Worte in dem Wahne gestanden als finde eine solche Bestimmung zur Unseligkeit Statt. Wie reimt sich dieß aber mit dem Wesen eines Schöpfers zusammen, der die Liebe selbst ist und „der da will, daß Niemand verloren gehe?" Uebrigens widerspricht die Seligkeits-Fähigkeit, die in dem Wesen der Seele ihre Wurzel hat, ebenfalls durchaus einer solchen Bestimmung, und hebt den Begriff davon unmittelbar als einen Ungedanken auf. Inzwischen die Fähigkeit zur Unseligkeit ist doch eben so wenig abzuläugnen, wie die eben angeführten Thatsachen des Bewußtseyns beweisen: denn eine Seele, die unselig ist, muß auch unselig seyn können, folglich eine Fähigkeit, ja ein Vermögen zur Unseligkeit besitzen: denn alles Können setzt ein Vermögen voraus. Wie? so gäbe es gar eine Kraft zur Unseligkeit? denn der Grund des Vermögens ist die Kraft. Wenn dieß abermals kein widersprechender Gedanke seyn soll, so muß auch hier entweder ein Mißverständniß zum Grunde liegen,

oder es muß eine Kraft in der Seele geben, die einer doppelten Richtung, der zur Seligkeit und der zur Unseligkeit, fähig ist. Ein Mißverständniß ist da nicht möglich, wo die Thatsachen zu Tage liegen; es bleibt also nur der zweite Fall übrig. Wir werden aber auch nicht lange nach einer solchen Kraft zu suchen haben, denn sie liegt in der Freiheit vor Augen. Und hier ist der Ort, wo wir die eigentliche Natur der Freiheit erkennen können, welche der Seele eingeboren ist. Mit der Freiheit, als der Selbstbestimmungsfähigkeit, ist auch der Seele die Fähigkeit, wie zur Seligkeit, so zur Unseligkeit gegeben. Nur das freie Wesen kann selig seyn oder werden, aber nur wenn es sich zur Freiheit bestimmt. Nun ist aber das freie Wesen nicht genöthigt sich zur Freiheit zu bestimmen, weil es sonst nicht frei wäre; es kann sich demnach auch nicht zur Freiheit bestimmen; was die Lebensgeschichte unserer Seele, wie sie im Bewußtseyn verzeichnet ist, auf jedem ihrer Blätter nachweiset. Mit der Nicht-Bestimmung zur Freiheit verfällt die Seele offenbar und unausweichlich in Unseligkeit: es ist also abermals nur ihre Freiheit, welche sie der Unseligkeit fähig macht. Aber wie herrlich ist dafür gesorgt, daß die Seele gleich beim ersten Schritte in das Labyrinth der Unseligkeit von ihrem Irrwege zurückgewiesen werde. Ein Schmerz, schärfer als das Weh der Gebärerin, durchzuckt die Seele, so wie sie die erste Unthat gebiert, den ersten Fall aus dem Paradiese der Unschuld in das Dornenland der Schuld, mit Wissen und Willen thut. Dieser Schmerz mahnt sie nicht blos, er stachelt sie zur Rückkehr in das heilige Gebiet der Freiheit an. Und wie süß ist diese Rückkehr von der Sünde auf dem Wege der Reue und Buße zum verlassenen Himmelreich. Der Engel des Friedens trägt die wiederkehrende Seele auf sei-

nem Fittige in ihre Heimath zurück, und nur neuer Frevel kann die gewarnte, die bestrafte von dem Grunde und Boden der Seligkeit verscheuchen. Und die verlockende Schlange schläft nicht, eben so wenig als die Seele, bei allem Zuge zum Göttlichen, des Hanges zum Abfalle quitt und ledig ist: denn einen Grund zur Selbstbestimmung muß die Seele immer haben. Das: discite sapientiam moniti, ergeht demnach an alle Seelen, und ist ihre Aufgabe unausgesetzt, so daß einer jeden wohl die Wahl zwischen Seligkeit und Unseligkeit bleibt, aber nicht die Möglichkeit der letzteren zu entgehen, wenn einmal der Weg eingeschlagen ist, der zur Unseligkeit führt. Das Bewußtseyn bezeuget uns dieß alle Tage, alle Stunden, jeden Augenblick.

Neuntes Kapitel.

Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit.

Wiewohl der letzten Auseinandersetzung und aller Erfahrung im Bewußtseyn zu Folge die Seele sich nicht, der Pflanze gleich, in der Gestalt entwickelt, die ihr als Prototyp einwohnt, indem die ihr verliehene Freiheit, aus welcher diese Gestalt hervorgehen soll, eben sowohl ein thierisches Zerrbild, als eine dem göttlichen Wesen verwandte und angehörige Erscheinung erzeugen kann: so entwickelt sich denn doch die Seele hinsichtlich ihrer natürlichen Wesenheit und nach den ihr eingepflanzten Trieben und Vermögen, so verunstaltet auch diese Triebe und Vermögen im freien Seelenleben selbst erscheinen mögen. So viel auch der Seele zu ihrer Bildung oder Verbildung überlassen seyn, so viel sie auch während ihres Lebenslaufes an ihren Zuständen, Neigungen, Ansichten, Bestrebungen verändern mag, an ihrer Einrichtung zum Seyn und Wirken vermag sie nichts zu verändern. Und diese Einrichtung in ihrer Vollständigkeit, wie sie sich gesetzlich als Seelenlebendigkeit entwickelt, sie ist es, die wir jetzt näher ins Auge zu fassen und darzustellen haben. Zu diesem Behufe haben wir eigentlich nur

die bisherige Entfaltung des Seelenwesens und der Seelenthätigkeiten, in ein Ganzes, in eine Einheit zusammenzufassen, und in der natürlichen Reihenfolge von Entwickelungen aufzustellen, wie sich diese im Bewußtseyn vorfinden. Zwar wissen wir, daß die Bedingungen der Entwickelung des Seelen-Wesens und Lebens eben so wohl außer der Seele als in ihr liegen, und daß diese Entwickelung ohne die Einwirkung jener eben so wenig zu Stande kommen kann als die Entwickelung des Pflanzenkeimes ohne die Elemente der äußeren Natur: allein was der die Seele umgebende Leib, so wie die den Leib umgebende Welt, einerseits, und andererseits der im Bewußtseyn erscheinende Geist und die durch den Geist wirkende Gottheit, in und an der Seele erregen, wecken, beleben, muß dennoch hier, wo es uns immer noch um das „An sich" der Seele zu thun ist, in der Ferne gehalten und nur stillschweigend vorausgesetzt werden, indem wir hier blos auf das zu achten haben, was, in Folge jener Einwirkungen, aus dem Seelenwesen als Seelenlebendigkeit hervortritt. Das Licht des Bewußtseyns muß auch hier unser Führer und Begleiter seyn.

Wenn sich die Seele zuerst im Bewußtseyn als ihr eigenes Selbst fühlend erkennt und erkennend fühlt, erscheint sie sich rein und einfach in ihrem Seyn, in ihrer Wesenheit und Wirklichkeit: denn schon ihr sich selbst Fühlen und Erkennen ist ein Wirken ihrer selbst, und dieses Wirken ist von ihrem Wesen unzertrennlich. Sie schmeckt bei ihrem ersten Erwachen die Wonne ihres noch in sich beschlossenen Daseyns und Lebens in voller Reinheit und Ungetrübtheit. Eine selige Gnügsamkeit erfüllt sie, und eine innere Sicherheit und Gewißheit ihres Daseyns entwickelt zuerst in ihr den Glauben, die heitere Lebenszuversicht, und ist mit ihm identisch; glauben

und leben ist der jungen Seele Eins. Unwillkührlich entwickelt sich, wie aus dem Auge des Bäumchens die Knospe, aus dem Glauben die Hoffnung, die ebenfalls sichere Zuversicht auf ein kommendes Erfreuliches, in dessen Vorgeschmack die Seele selig ist, wie im Glauben selbst. Und bald entfaltet sich auch aus der Hoffnung die Liebe, wie die Blüthe aus ihrer Knospe, aber eine Liebe voll süßen Weh's, da ihr Gegenstand noch nicht erschienen, welchen suchend sie zuerst als Sehnsucht hervortritt. Mit der Sehnsucht öffnet sich die Seele, die bisher noch in sich selbst beschlossenes Gemüth war, dem Seyn das außer ihr ist, tritt als Trieb aus sich heraus, und rankt sich an ihre nächste freundliche Umgebung an, indem sie das ihr verwandte heitere Leben aufsucht, ergreift, und eben so Seligkeit von ihm empfängt als sie ihm ihre eigene mittheilt. Die erste Schule der Seele, wie sie ihre letzte ist, ist die Schule der Liebe. In dieser Schule ist die Liebe selbst der Seele Lehrmeisterin, die sie zur Erkenntniß führt. Die Liebe entzündet den Trieb nach Erkenntniß in der Seele, und die Kräfte der Erkenntniß erwachen, treten hervor, breiten sich aus wie die Strahlen der aufgehenden Sonne. Und diese aufgehende Sonne ist das Bewußtseyn. Die Seele glaubt und hofft und liebt schon in der Dämmerung ihres Daseyns; aber wenn sie zu erkennen beginnt, ist der Tag angebrochen, und sein Licht wächst mit jeder Entfaltung des Erkenntnißvermögens; oder man würde vielleicht richtiger sagen: das Erkenntnißvermögen entfaltet sich mit dem wachsenden Lichte des Bewußtseyns. Denn das Licht ist der Seele eingeboren wie ihr der Glaube eingeboren ist, und ist gleichsam selbst nur der zu sich selbst kommende, sich selbst als Einheit erfassende Glaube, die ihrer selbst gewiß und gewahr nehmende Lebensgewißheit. Und dieß ist ja das Bewußtseyn. Der Glaube

kehrt, nachdem er sich zur Hoffnung und zur Liebe entfaltet hat, aus seinem äußersten Umkreise in sich selbst zurück, und faßt sich, von innerer Nothwendigkeit und Nöthigung gebunden und getragen, in sich selbst zu der Einheit zusammen, welche nun zur Trägerin des ganzen Seelenlebens wird: zu der Einheit des Bewußtseyns. Das Bewußtseyn kommt nicht zum Glauben, sondern der Glaube zum Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist das Ursprüngliche: denn es ist die Einheit; aber der Glaube tritt früher hervor, wie die Morgenröthe vor der Sonne. Wie sich die Morgenröthe in das Sonnenlicht auflöset, so der Glaube in das Bewußtseyn; weshalb die Seele späterhin nur in und mit dem Bewußtseyn glaubt und sich ihres und des gegenständlichen Seyns gewiß ist. Wie das äußere Licht die Bedingung des Sehens für das Auge, so das innere die Bedingung des Erkennens für die Seele. Die Seele erkennt Alles nur im Bewußtseyn. Aber darum ist ihr auch Alles, was sie erkennt, gewiß und wahr wie das Bewußtseyn selbst, und das Erkennen ist ganz eigentlich nichts anderes als das Wahrnehmen im Lichte, so im äußeren, wie im inneren. Die Erkenntnißkräfte sind die Sehkräfte: die Kräfte des Sichtens und Sonderns, mittels des Lichts, und die Kräfte der Einigung, ebenfalls mittels des Lichts: denn das Licht ist das einigende Princip wie es das sondernde, Grenzen setzende, Form und Ordnung gebende ist. Durch das Licht angeleitet wird die Seele bildende Kraft, (Geist,) wie sie, sich aus dem Glauben entfaltend, liebende Kraft, Gemüth, wird. Licht und Liebe entspringen aus Einer Wurzel, sind in Einer Einheit verbunden. Daher die Entwickelung zur Liebe nothwendig die zum Lichte mit sich führt. Daher auch der Erkenntnißtrieb kein anderes Interesse hat als der der Liebe. Beide suchen das Leben: der eine im Lichte, der an-

dere in der Liebe. Das Licht zeugt von der Liebe, weil sie eines Stammes sind; und wiederum, und aus demselben Grunde, zeugt die Liebe vom Lichte und durch das Licht. Keines ist das Erste, keines das Letzte: sie bedingen sich gegenseitig, sind gegenseitig zu ihrem Bestehen nothwendig: der Geist für das Leben, das Leben für den Geist: denn das Licht ist der Geist, und die Liebe das Leben. Beide sind Eins in sich, und nur in ihrer Offenbarung unterschieden. Darum wird die Liebe suchende Seele nach dem Lichte getrieben, weil sie nur in diesem und durch dasselbe die Liebe, und in ihr ihr Leben findet. Darum wird also der Erkenntnißtrieb von der Liebe der Seele und ihrem Triebe nach Liebe geweckt. Nicht sowohl die Welt, welche sich den Sinnen freiwillig darbietet, als vielmehr der Urheber der Welt ist es, den die Seele aus seinen Werken zu erkennen sich bemüht. Alle Fragen, die ihr der Geist eingiebt: die Fragen nach Grund, Wesen und Zweck der Dinge, deuten darauf hin. Freilich werden diese Aufgaben des Erkenntnißtriebes und es wird das Forschen nach ihrer Lösung in unserer sogenannten cultivirten Welt durch die Dressur, die man Erziehung nennt, unterdrückt, indem man der jugendlichen Seele anstatt des Geistes nur den Buchstaben als Nahrung des Erkenntnißtriebes vorhält, und nicht genug eilen kann, sie in den engen Käfig erkünstelter Begriffe einzuschließen und ihr die Schwingen zu freierer Erkenntniß zu lähmen, statt sie im Aufschwunge zu freierer Erkenntniß zu üben: daher denn die Seele das Ziel ihrer edelsten Triebe bei Zeiten aus den Augen verliert; und auch späterhin, wann die Seele ihrer selbst mächtig wird, thürmen sich in dem Umkreise des bürgerlichen Lebens und seiner engen und kleinlichen Verhältnisse Berge von Schwierigkeiten auf, welche die des freien Aufschwungs ungewohnte

Seele nicht überfliegen kann. Aber eingeboren bleibt ihr dennoch der Trieb sich dem Gegenstande ihres Sehnens und Strebens durch Erkenntniß zu nähern und sich durch Liebe mit ihm zu vereinigen. Und diesen Zweck und Zielpunkt der Seele bei ihrer Entwickelung müssen wir hier festhalten, weil wir sie blos so in ihrer Integrität, in ihrer Einheit und Ganzheit aufzufassen vermögen. Und so müssen wir denn anerkennen, daß der Erkenntnißtrieb in seiner reinen Richtung nach dem Lichte sein Ziel nicht verfehlt, wenn ihm nur das Licht, wie es sich von oben als Bote der Liebe offenbaret hat, nicht vorenthalten wird: denn durch das Licht lernt er die Liebe kennen, durch welche dann ein neuer Entwickelungs-Act in der Seele beginnt, der mit den früheren auf das herrlichste zusammenstimmt, und zu Vervollständigung und Vollendung des Seelenlebens abzweckt. Durch die warmen Strahlen der Liebe nämlich, wie sie sich der Seele durch das Licht offenbart, wird der Trieb des eigenen Schaffens geweckt: des Schaffens in Liebe und zur Liebe. Und hier öffnet sich der eigentliche Wirkungskreis des heitersten und gedeihlichsten Seelenlebens. Es entwickelt sich das Band, welches die Seelen an die Seelen kettet und zum gemeinschaftlichen Bestehen in der Liebe vereiniget. Ein wahrhaft himmlisches Band, welches auch den Himmel auf die Erde zu zaubern bestimmt ist: denn nur in der Liebe, die sie mit andern Seelen verschwistert, kann die Seele ihren Himmel finden. Was aber schafft die Seele, wenn sie durch das Band der Liebe an ihres Gleichen gekettet ist? nur das Werk der Liebe, nur beglückende, beseligende That. Wie die Seele selbst ursprünglich bedürftiges Wesen ist, so findet sie auch außer sich, wo ihr Seelen begegnen, überall Bedürfniß und Nothdurft von der mannichfaltigsten Art. Und hier

findet sie denn reichliche, unerschöpfliche Gelegenheit alle ihre Kräfte zu entfalten und die ihr verliehenen Gaben zu spenden: hülflose Seelen zu beschützen, schwache zu kräftigen, unwissende zu belehren, ungebildete auszubilden, irre geleitete zu recht zu weisen, gefallene aufzurichten, elende zu trösten, zu ermuthigen, getrennte zu einigen, unthätige zu ermuntern, zweifelnde zu beruhigen, in der Finsterniß wandelnde zum Lichte zu führen, und mit denen, die im Lichte wandeln, heiter und fröhlich den gleichen Weg zu verfolgen und sich des gemeinschaftlichen Zieles zu erfreuen. Nur durch Entwickelung ihrer Kräfte wird die Seele selbst entwickelt, und der gemeinsame Mittelpunkt aller Entwickelung ist die Liebe. Es sind dieß keine Schimären, keine Träume, sondern das Gesetzbuch des Seelenlebens und seiner Entwickelung zur Einheit und Ganzheit liegt in heiliger Offenbarung vor uns, vor jeder Seele, die sich an seinen erleuchtenden und erwärmenden Strahlen nähren, kräftigen, vollenden will, wie sie es soll, wie sie dazu angewiesen ist.

Auf Entwickelung zur Einheit und Ganzheit geht alle Bildung in der Natur aus, warum nicht auch die der Menschenseele? Und daß diese Entwickelung der Seele zur Einheit und Ganzheit, d. h. zur Vollendung durch die Triebe und Kräfte derselben, zu Folge ihrer geordneten Entfaltung und der Zusammenstimmung in ihren Richtungen bezweckt werde, wer will dieß leugnen? Zu diesem Zwecke entfaltet sich offenbar die Seele zuerst als Gemüth in Glauben, Hoffnung und Liebe; sodann tritt aus der Liebe des Gemüths, durch eine einfache Verwandlung, der Trieb hervor, der zunächst als einfacher Lebenstrieb erscheint, aber in seinem Schooße den Erkenntniß- und Bildungs-Trieb trägt, welche beide die eingehüllten Kräfte des Erkennens und Schaffens in sich

bergen und aus sich entwickeln, die deutlich den Bedürfnissen des Gemüths dienen, indem die erste sammelt und die andere spendet: denn beides verlangt das Gemüth als begehrende und gebende Liebe, wie auch das leibliche Herz sich in Ausdehnung (Diastole) und Zusammenziehung (Systole) öffnet, um den Lebensquell aufzunehmen und wieder ausströmen zu lassen. Aber die Seele, wie in ihrem Begehren und Erkennen, so in ihrem Schaffen und Geben, ist erwiesener Maßen der Natur-Gewalt und Nöthigung entzogen, und bewegt sich im Elemente der Freiheit, hiedurch dem göttlichen Wesen verwandt und dem göttlichen Gesetze der Freiheit unterthan als moralische Kraft, als Kraft der Selbstbestimmung und der freien That, die da heilige That, göttliches Wirken aus Liebe und zur Liebe seyn soll. Und so schließt sich und rundet sich auf die herrlichste Weise die Lebens-Einrichtung und Bestimmung, die Entwickelung und Vollendung des Seelenlebens zu Einem Ganzen, zu Einer Einheit, indem der Ausgangs-Punkt dieses Lebens mit dem Schlußpunkte desselben in Einen Brennpunkt: den der freien Liebe, und in dieser Liebe und durch sie, der Seligkeit zusammen fällt; und es geht klar hervor, daß und warum und wie die Seele Seligkeitsfähiges, zur Seligkeit bestimmtes Wesen ist, aber auch, warum und wie sie dieß nur in ihrer Entwickelung zur Einheit und Ganzheit des Lebens seyn kann. In dieser Einheit und Ganzheit (Integrität) befindet sie sich denn auch zugleich in ihrer eigentlichen und wahren Lebensmitte, im Schooße des ewigen Lebens und der ewigen Liebe selbst, welche ja eben die Einheit und Ganzheit, die Vollkommenheit selbst ist, und alle Fülle und Form dieses Lebens, Wesens und Seyns geht in die Seele ein; was wir als das höchste Ziel des Seelenlebens anzuerkennen

haben, als zu welchem Ziele auch das ganze Dichten und Trachten der Seele, ihrer selbst unbewußt, hingerichtet ist. In Gott selig (gottselig) zu seyn, das ist der Seele wahre und eigentliche Bestimmung. Und so sehr sie diese Bestimmung verkennen, so sehr sie vom Wege zu derselben abirren möge, so kann doch durch keine Gewalt und Anstrengung die ewig fest gegründete Gravidation nach diesem Zielpunkte ihres Daseyns und Werdens aufgehoben werden.

Doch wie könnte sich wohl die Seele zur Einheit und Ganzheit, d. h. zur Vollkommenheit entwickeln, wenn diese nicht ursprünglich, zwar nicht ausgebildet, aber doch vorgebildet, in ihr läge? und wie könnte dieß auch anders seyn, wenn die Seele des Schöpfers Werk ist? um sich nicht als das Werk des Schöpfers zu denken, müßte die Seele überhaupt zu denken aufhören: denn der Gedanke eines Schöpfers liegt schon im Causal-Begriffe, dessen sich die Seele nicht entschlagen kann, und entwickelt sich aus diesem Begriffe mit unabweisbarer Nothwendigkeit. Wie die Magnetnadel nach Norden, so weiset der Causal-Begriff nach dem Schöpfer hin, und die Seele gelangt nicht eher zur Ruhe, als bis sie mittels dieses Begriffs bis zu diesem Quellpunkte alles Seyns und Werdens aufgestiegen ist. Nur erst wenn sie die Richtung nach dem Schöpfer gewonnen hat, hört ihre Unruhe und ihr Schwanken auf, und sie erhält Befriedigung über den Grund ihres Daseyns. Aber dieses Daseyn, was ist es an sich? oder bestimmter: was ist die Seele an sich, wenn sie nicht ist ohne den Schöpfer? Diese Frage drängt sich noch zuletzt auf, nachdem wir die Seele in der ganzen Fülle ihres Vermögens betrachtet haben, und die Beantwortung derselben ist gleichsam der Schlußstein für den Aufbau ihrer Einheit und Ganzheit. Diese Antwort ist auch nicht schwer zu finden, wenn

wir aufrichtig seyn wollen. Wenn die Seele gar nicht ist ohne den Schöpfer, so ist sie an sich gar nichts: sie hat kein eigenes Seyn, sie ist ein reines Nichts, der Gehalt und Begriff ihres Seyns gelangt erst durch den Schöpfer zur Wirklichkeit, oder: es ist eben nur der Begriff des Geschaffenseyns, der das Nichts in ihr aufhebt. Das ursprüngliche Attribut der Seele also, was ihr an sich zukommt, ist demnach kein anderes als das des Nichts. Nur darauf kann sie Anspruch machen, nur dieses ist ihr Eigenthum, das ihr der Schöpfer selbst nicht nehmen kann, wenn sie etwas an sich seyn will, nach Abzug alles dessen, was sie vom Schöpfer hat. Das Nichts ist gleichsam der Stoff der Seele, aus welchem der Schöpfer sie geschaffen hat, und woran er sich schaffend erweiset. Möge dieß gleich als ein Ungedanke erscheinen, indem sich die Seele als Nichts nicht denken kann, so bleibt dennoch nichts als dieser Ungedanke übrig, wenn wir die Seele ohne den Schöpfer noch denken wollen. Dadurch also hat sich der Schöpfer als solcher erwiesen, daß er die Seele aus dem Nicht-Seyn ins Daseyn rief, und sie, die Nichts war, zu Etwas machte, oder aus Nichts erschuf, wie er Alles aus Nichts erschaffen hat. Hier liegt der tiefste Grundstein zu unserer Selbst-Erkenntniß, die zugleich zur reinsten Selbst-Demüthigung vor dem Schöpfer werden muß. Diese Anerkennung unseres Nichts ist zugleich das wirksamste Motiv, Alles, was wir seyn und haben können, im Schöpfer zu suchen und von ihm die Fülle des Seyns und Lebens, die Fülle der Seligkeit zu erwarten, wie er uns in der Einrichtung und Begabung unserer Seele, unseres Selbst, die Anwartschaft dazu gab.

Zweites Buch.

Seele und Leib.

Erstes Kapitel.

Der Leib und das leibliche Leben überhaupt.

Wir haben bis jetzt die Seele an sich, d. h. abgesehen von allen ihren Beziehungen, betrachtet, wie sie im Bewußtseyn als bloßes Vermögen zu ihrer vollständigen Lebensentwickelung erscheint. Allein eben nur durch ihre Beziehungen, wenn sie in die Wirklichkeit eintreten, kommt die Seele in ihrer Lebendigkeit zur Erscheinung vor dem Bewußtseyn, und das Bewußtseyn selbst erwacht nur unter der Bedingung, daß diese Beziehungen eintreten. Die nächste, unmittelbarste derselben ist die der Seele auf den Leib und das leibliche Leben. Diese ist es, mit deren Auseinandersetzung sich dieses zweite Buch beschäftiget. Vor allen Dingen ist nun zu erforschen, was wir unter dem Begriffe „Leib und leibliches Leben" zu denken haben.

Abermals kann uns hier nur das Bewußtseyn Auskunft geben, nicht blos wiefern es uns über die

wirkliche Gegenwart des Leibes und seines Lebens, als einer Bedingung des Seelenlebens, belehrt, sondern auch wiefern es uns den Grund der Erscheinungen nachweiset, deren Gesammtheit und Einheit wir Leib und leibliches Leben nennen. Denn nur wenn die Beziehung eines Gegenstandes auf seinen Grund erkannt wird, wird der Gegenstand selbst vollständig erkannt, indem nur von dort aus Licht auf seine Wesenheit fällt. Was nun zuerst das leibliche Wesen und Leben betrifft, wiefern wir uns bewußt sind daß es uns angehört, so unterscheiden wir es zwar im Bewußtseyn nothwendig von unserer Seele, als unserm inneren Selbst, aber nicht von unserm Selbst überhaupt, sondern wir sind genöthiget es als unser äußeres Selbst zu betrachten. Wir selbst erscheinen äußerlich, d. h. im Raume, leiblich, in leiblicher Gestalt, die der Ausdruck unseres inneren Wesens, unserer Persönlichkeit, ist. Wir leben in dieser leiblichen Gestalt, welche ein lebendiges Ganzes einzelner, unter sich verflochtener Gebilde ist, die sich unmittelbar oder mittelbar auf die Zwecke unseres inneren Lebens beziehen, und durch ihre Lebendigkeit unsere innere (psychische) Lebendigkeit erregen, erhalten, unterhalten. Nicht sowohl unser Leib lebt, als vielmehr wir selbst leben in diesem Leibe, als unserer äußeren Erscheinung, und Alles, was zu unserm Leibe gehört, ist uns nichts fremdes, sondern gehört zu uns selbst; und überhaupt ist das Wort Leib nur die allgemeine Bezeichnung unseres Wesens, wiefern es ein äußeres ist, wie das Wort Seele die unseres Inneren. Der Leib gehört also nicht minder zu unserer Wesenheit als die Seele. Unser vollständiges Ich, unsere individuelle Persönlichkeit, spricht sich durch Inneres und Aeußeres, durch Leib und Seele aus. Mit dem Leibe und durch ihn leben wir im Raume, mit der Seele und durch sie in der Zeit.

Wir sind uns des leiblichen, wie des Seelenlebens, als des unsrigen, bewußt; das Bewußtseyn kennt keinen Unterschied dieses doppelten Lebens in Beziehung auf unsere Selbstheit, außer den des äußeren und des inneren. Der äußere Mensch und der innere sind beides derselbe, nur nach zwei Seiten gewendet. Wir haben also nicht sowohl einen Leib, sondern wir sind der Leib, das leibliche Wesen selbst, wiefern wir äußerlich sind und leben. Unsere Gestalt ist unser leibliches Ich, und die Sinne und Glieder, so wie die gesammten Lebenswerkzeuge, kurz, unsere gesammte lebendige Organisation ist nur die sichtbare Entfaltung unseres inneren Wesens zu äußerer Lebendigkeit für innere Zwecke. Den Grund aber des Leibes und leiblichen Lebens können wir weder in diesem selbst, das als äußeres ohne inneres nicht denkbar ist, noch auch in der Seele aufsuchen, wie Manche gewollt haben: denn die Lebendigkeit der Seele ist ja selbst durch den Leib und sein Leben bedingt, wie die Erfahrung hinlänglich nachweiset; sondern es muß dieser Grund nach einer andern Seite hin aufzusuchen seyn. Nun erscheint vor dem Bewußtseyn der Leib und sein Leben als etwas Aeußerliches, und eben der Charakter der Aeußerlichkeit ist es, woran wir sein Wesen zunächst erfassen und festhalten. Der Charakter der Aeußerlichkeit ist nämlich der der gesammten Natur, wiefern sie dem Geiste, als dem inneren Principe alles Seyns, laut der unserm Bewußtseyn abgenöthigten Anerkennung, gegenüber steht. Und so ist die Natur selbst wiederum nur in Beziehung auf den Geist zu begreifen. Wir sind daher genöthiget, um uns den Leib und das leibliche Leben begreiflich zu machen, zu der Quelle alles Seyns und alles Begreifens, zum Geiste, aufzusteigen, wie sich derselbe uns im Bewußtseyn offenbart. Der Leib und sein Leben zeugen blos für

ihr Daseyn; ihre Begreiflichkeit aber geht lediglich aus dem Bewußtseyn hervor, wiefern demselben jener Geist einwohnt, aus und zu welchem alle Dinge sind. Und so weiset uns denn das Bewußtseyn von allem Erscheinenden, allem Sichtbaren, auf das Unsichtbare, als den Grund desselben zurück, folglich, da das Sichtbare das unendlich-Mannichfaltige (All) ist, auf die Einheit als dessen Quelle. In dieser Einheit, die sich zur Allheit verhält wie in der Arithmetik der Nenner zum Zähler, d. h. die jener erst Wesenheit und Bedeutung giebt, muß nothwendig die Fülle des Seyns und der Thätigkeit, oder die Fülle des Lebens, liegen: denn das thätige Seyn ist das Leben. Dieses Eine nun, dieser Grund des All's, ist jener Geist, welcher, als Grund des All's, den Namen Schöpfer trägt, und als Inbegriff aller Vollkommenheit überhaupt, Gott genannt wird. In Gott ist alle Kraft und alles Leben vereiniget, Gott ist die Urkraft, das Urleben selbst, die Kraft die in allen Kräften, das Leben das in allen Lebendigen lebt. Nicht als ob er von sich selbst schiede und in seinem eigenen Wesen abnähme, indem er ein All lebendiger Kräfte schafft und erhält: sondern er selbst bleibt wie er ist, denn er schafft Alles durch seinen Willen, der durch sein Schaffen keine Abnahme leidet. Gottes Wille ist schon an sich schaffende Kraft; und darum ist die schaffende Kraft, die das All erzeugt, keiner Abnahme fähig und keines sich Verlierens in die Geschöpfe. Nun wohnt aber im Geiste, als schaffender Kraft, auch der Gedanke, und durch den Gedanken kann der Wille erschaffen; Gedanke und Wille sind aber in Gott nicht getrennt: denn der Geist ist die Einheit. Aber diese Einheit von Willen und Gedanken in der Urkraft, oder im Urleben, oder im Urgeiste ist keine Einerleiheit, sondern wir sind genöthiget, in ihr, wie in

allem Seyn, ein Inneres, das Wesen, und ein diesem Inneren Gegenüberstehendes, folglich, in Beziehung auf dasselbe, Aeußeres zu denken. Das dem Wesen Gegenüberstehende aber nennen wir die Form. Nun hat aber nicht der Wille den Charakter der Form (Schranke)*), sondern der Gedanke: denn der Wille trägt blos den Charakter der Freiheit. Wir haben also in Gott den Gedanken als das Aeußere (Erzeugte), den Willen aber als das Innere (Ursprüngliche) anzuerkennen, aber dennoch beide als in reiner Einheit verbunden, so daß beide sich wohl besonders, ja als im Gegensatze, denken, aber nicht wahrhaft trennen lassen. Wir können sie aber nicht anders im Gegensatze denken als so, daß Jedes das Andere in sich enthält, weil ja beide ursprünglich verbunden sind. Es findet also hier zwischen Wesen (Kraft) und Form (Gedanken) ein Wechselverhältniß Statt, dessen Glieder sich besonders betrachten lassen. Das Aeußere im Inneren (der Gedanke im Willen) ist die gleichsam in sich selbst wohnende Gottheit, das göttliche Seyn, das „Ich bin der ich bin",

*) Der Gedanke ist an sich Form; er ist die Urform, d. h. die Urbeschränkung, oder das Urgesetz der schaffenden Kraft. Im Gedanken stellt sie sich selbst dar, und sie gelangt erst zur Erkenntniß ihrer selbst durch den Gedanken. (Der Vater erkennt sich selbst im Sohne, und in ihm zugleich alles Geschaffene.) In und mit dem Gedanken ist die Erkenntniß gegeben, die nichts anderes ist als die Gleichsetzung des Inneren und Aeußeren (des Subjects und Objects). Der Act der Gleichung ist eben das Grundgesetz der ewigen Kraft, das Gesetz, das sie für sich selbst schafft, und in dem sie lebt. Unser Bewußtseyn ist der Reflex dieses Acts, der Gedanke des Urgedanken. Daher uns die Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit, als der Sichselbstgleichheit oder des Gleichmaßes, in und mit dem Bewußtseyn unmittelbar gegeben ist.

der verborgene Gott. Dagegen das Innere im Aeußeren (die Kraft, oder das Wesen, in der Form) ist die sich offenbarende Gottheit: denn der Gedanke ist es, der das Verborgene offenbar macht. In der Form also veräußert sich das göttliche Wesen, wird zur göttlichen Natur, aber nicht etwa zu derjenigen Aeußerlichkeit, die wir Natur nennen, sondern die Gottheit wird nur für sich ein Aeußeres, mit ihr gleiches Wesens in unzertrennlicher Verbundenheit. Allein im Charakter der göttlichen Natur liegt das Aeußerlich-, das Offenbar-Werden, oder das Schaffen. Was also geschaffen wird, wird in der göttlichen Natur und durch sie geschaffen. Wie aber? Die göttliche Natur ist der mit der Kraft erfüllte Gedanke. Die (schaffende) Kraft ist in den Gedanken eingegangen, hat sich ihm gleichsam hingegeben, damit er aus ihr schaffe, wie der Werkmeister aus seinem Stoffe. Was also der Gedanke offenbart, ist die schöpferische Kraft, die er empfangen hat, und seine Offenbarung heißt Schöpfung, welche, eben weil sie ein Offenbartes, Aeußeres ist, Natur heißt: das All der Dinge und Wesen. Die Natur aber oder Schöpfung spricht nothwendig das Wesen des Schöpfers aus, wiefern es theils ein Innerliches, theils ein Aeußerliches, theils eine Verbundenheit beider ist: das erste in der Geisterwelt, das zweite in der Körperwelt, das dritte in der Welt lebendiger Wesen. Nur in der letzteren ist Inneres und Aeußeres zugleich gesetzt und vereiniget: jenes als Seele, dieses als Leib. Das eine und selbe Leben ist als äußeres ein leibliches, als inneres ein seelisches, oder Seelen-Leben. Und so sind wir denn durch Ableitung des lebendigen Wesens vom Höchsten auf die Bedeutung des Leibes und leiblichen Lebens gekommen. Wir treten nun dem leiblichen Wesen und Leben näher, nachdem wir dasselbe durch den

Lichtstrahl des Geistes erhellet haben. Nämlich aus der eben vollbrachten Ableitung läßt sich nun die Beschaffenheit des Leibes und leiblichen Lebens genauer bestimmen. Erstlich geht aus ihr hervor, daß der Leib ohne Seele eben so wenig denkbar ist als ein Aeußeres ohne Inneres, sondern der Leib hat Wesen und Bestand nur wiefern ihm eine Seele vereiniget ist. Der Leib ist also nicht blos Körper: denn ein Körper ist etwas rein Aeußerliches ohne Bezug auf ein Inneres, wie z. B. Metall oder Stein. Es ist demnach falsch, zu sagen, daß wir einen Körper haben: denn ein Körper ist ohne Leben, unser Leib aber hat sein eigenes, ihm angehöriges Leben. Auch nicht einen beseelten, nicht einmal einen belebten Körper dürfen wir unsern Leib nennen: denn ein Körper hat keine Seele, eben weil er ein rein Aeußerliches ist; auch kann ein Körper nicht belebt seyn: denn mit dem Leben verschwindet eben die reine Aeußerlichkeit, und die Beziehung auf ein Inneres, auf eine Seele, tritt hervor, die ja einen Körper, als solchem, mangelt. Der Leib gehört also einer andern Welt als der bloßen Körperwelt an: der Welt des Lebens. Zweitens ist der Leib an und für sich selbst Leben, selbständiges, in seiner Lebendigkeit von der Seele unabhängiges Leben; und es ist falsch, daß, wie einige meinen, die Seele es sey, welche den Leib belebe, ja wohl gar schaffe: denn mit der Erscheinung des Lebens, als eines zugleich Aeußeren und Inneren in inniger Verbindung und Durchdringung, ist auch Seele und Leib zugleich gegeben, keines erzeugt das andere, sondern sie sind beide der Ausdruck des einen und selben Lebens nur nach zwei verschiedenen Seiten hin. Das Eine Leben, auf der Stufe unseres Daseyns Mensch genannt, lebt im Raume als Leib, in der Zeit als Seele. Drittens der Leib, als Ausdruck der, der Form vermählten

(schaffenden) Kraft, ist durchaus Gebild, d. h. durchaus von der Form (dem Gedanken) durchdrungen, aber darum nichts weniger als Gedanke für sich selbst, folglich nicht sich selbst erfassendes und begreifendes, seiner selbst bewußtes Wesen; oder: obwohl der göttliche Verstand (Gedanke) den Leib durchdringt und erfüllt, und ihn gleichsam zu seinem Abbilde macht, so ist der Leib an sich doch eben so wenig Verstand als er Wille ist: denn Verstand und Wille sind das göttliche Wesen in innerer Einheit gedacht, oder als ein rein Innerliches, der Leib aber trägt den entgegengesetzten Charakter an sich: den des äußerlich gewordenen göttlichen (schaffenden) Wesens. Er enthält zwar beides in sich: die Kraft und den Gedanken, aber nur so, wie in der göttlichen Natur die Kraft dem Gedanken angeeignet ist, nämlich als äußerlich gewordenes, ihr einverleibtes Wesen, als Schöpfungs- oder Bildungs-Stoff, in welchem der Gedanke seine Form ausspricht, ohne daß doch das Gebild, als solches, selbst zum Gedanken würde. Daher lebt der Leib ein dunkles, bewußtloses Leben. Denn wiefern der Gedanke sich selbst als Bewußtseyn seinen Schöpfungen mittheilt, erscheint er in ihnen nicht als ein Aeußerliches (Gebild), sondern als ein Innerliches (Seelenwesen) wie er selbst innerlich in der göttlichen Kraft lebt: als göttlicher Verstand im göttlichen Willen. Wo die göttliche Natur Leben schafft, da drückt sie ihr Gesammtverhältniß, als ein Aeußeres im Gegensatze gegen ein Inneres, aber mit diesem innig verbunden, in der Doppel-Erscheinung Eines Lebens als Leib und Seele aus. Zwar ist nicht jede Seele bis zu Bewußtseyn, Verstand und Willen gesteigert, so wie nicht jeder Körper zum Leibe gesteigert ist: aber das Seelenwesen ist doch die Bedingung zur Erscheinung des geistigen. Unter wel-

chen Bedingungen das letztere in der Seele erscheine, gehört nicht hieher, wo blos vom Leibe die Rede ist. Der Leib ist also das Leben in seiner reinen Aeußerlichkeit, oder, das Leben als schaffende Kraft der Form (dem Gesetze) unterthan. Der Leib *ist* und *wirkt* durch und durch gesetzlich, aber er kennt, er versteht das Gesetz nicht, er *weiß* nichts vom Gesetze. Im Leibe spricht sich die Weisheit des Schöpfers in nicht minderer Vollendung aus als in der Seele, aber die Weisheit ist ihm eine Regentin, welcher er blind und willenlos gehorcht. Sie *ist* und *wirkt* in ihm, sie lebt in jedem Aederchen, in jeder Nervenfaser; doch kann man nicht sagen, daß die Weisheit selbst sich gleichsam verleibliche, in Nerven und Adern verwandle, so daß der Leib und alle seine Theile die ihrer selbst unbewußte göttliche Weisheit seyen; wie auch schon von Weltweisen ausgesprochen worden. Denn welche Weisheit wäre das, die nicht von sich selbst wüßte? Die Weisheit weiß wohl, daß sie im leiblichen Leben bildet und herrscht, aber dieses Leben kennt die Weisheit nicht, in der es lebt, und dient bewußt- und willen-los ihren Zwecken. Nämlich der Leib und sein Leben sind zwar für ihre Erhaltung, aber auch für die Erhaltung nicht blos, sondern sogar für die Entwickelung und Ausbildung der Seele, kurz, zu ihrem Dienste in aller Hinsicht, thätig, ja überhaupt vorhanden. Denn wiewohl es auf den ersten Anblick scheint, wenn wir von dem Begriffe des Lebens ausgehen, (d. h. des nach außen und innen sich offenbarenden thätigen Seyns,) als ob ein gleiches Interesse die sich als Leben entwickelnde Kraft nach außen und nach innen triebe, oder als ob sich das Leben zu gleichem Zwecke leiblich und psychisch entfaltete, nämlich um sich eben so wohl im Raume als in der Zeit zu offenbaren: so nöthiget uns doch schon ein Blick auf die Seele, die den

Leib auf sich bezieht, (da hingegen der Leib die Seele nicht auf sich beziehen kann,) die letztere für den Hauptzweck der Lebensentwickelung anzusehen, und folglich auch den Leib und sein Leben als der Seele dienend zu betrachten. Auch ergiebt sich, wenn wir diese Betrachtung festhalten, daß die Einrichtung des Leibes und die Gesammtthätigkeit seines Lebens diese Ansicht bestätiget. Wenn wir also auch den Leib und sein Leben als etwas für sich betrachten — wie wir denn dazu genöthiget sind —: so dürfen wir doch nicht vergessen, daß der Leib ohne Seele und ohne Beziehung auf die Seele nicht denkbar ist; was schon daraus erhellet, daß wir alle Glieder und Theile des Leibes die unsrigen nennen, so daß nur von der Seele und ihrer Lebensbestimmung aus die des Leibes allein und vollständig begriffen werden kann. Der Leib ist also allerdings zu seiner Selbsterhaltung eingerichtet, aber nur, damit er dadurch in den Stand gesetzt werde zur Erhaltung und Förderung des Seelenlebens zu dienen; eine Ansicht, welche die gewöhnliche Morphologie und Biologie so gern bei Seite liegen läßt, indem sie das organische Leben als etwas in sich Geschlossenes, als einen Selbstzweck betrachtet, der auch, noch dazu wie in Parenthesi, das Seelenleben in sich faßt und in seine Dienste nimmt, so daß die Seele nicht sowohl als Eigenthümerin, denn vielmehr als Verwalterin des organischen Lebensschatzes erscheint, und daß es so herauskommt, als ob die Entwickelung und der Bestand, das Hervortreten und Blühen des organischen Lebens der eigentliche Zweck des Lebens überhaupt sey. Halten doch sogar Viele das Daseyn einer selbständigen Seele im Leibe für etwas Problematisches, oder wohl auch für bloße Fiction, indem sie in den Erscheinungen des Seelenlebens eben nur die höchste Blüthe, die höchste Manifestation des organischen erblicken. Wir wenden

uns von ihnen weg, die von einem Schöpfer-Geiste und seiner geistigen Offenbarung, die sich sogar in der Natur als solche beurkundet, keine Ahnung zu haben scheinen, und werfen unsern Blick wieder auf den Leib und sein Leben überhaupt.

Das Leben wohnt allerdings dem Leibe, als organischem Gebilde, ein; und nicht blos das Leben, sondern auch der Geist, der Gedanke, welcher den Leib eben zum organischen Gebilde macht, indem er ihn mit seiner Form und Ordnung durchdringt, nur daß diese vom Leibe selbst, besagter Maßen, nicht erkannt, nicht gewußt wird, weil sonst der Leib selbst Bewußtseyn, Geist, Gedanke wäre für sich selbst und an sich, da er doch nur dem göttlichen Gedanken als sein Gedanke erscheint. Das Leben wohnt auch dem Leibe ein nicht als etwas fremdes, sondern als mit dem Begriffe des Leibes gegeben, indem dieser ohne Leben gar nicht denkbar ist, sondern ohne solches bloßer Körper ist mit bestimmter Form, die aber, als nicht vom Leben getragen, nicht bestehen kann, sondern zerfallen muß, ein Leichnam; eben zum Beweise, daß der Leib ohne Leben nicht denkbar ist und keinen Bestand (Substanz) hat. Wohl kann das Leben, so lange es existirt (äußerlich erscheint), nur als Leib erscheinen; hat es sich aber in das Unsichtbare zurückgezogen, so hört auch die Bedeutung des Leibes auf: denn er ist nur Leib, so lange er Leben, der äußere Ausdruck des Lebens ist. Jedoch wir dürfen nie vergessen, daß der Leib das Leben zwar in sich hat, — ist er doch nichts anders als Leben (äußeres, räumliches Leben,) — aber daß er das Leben nicht von sich hat und nicht aus sich, sondern daß er aus der Quelle alles Lebens fließt, und schöpft, und sich erhält, so lange ihm Erhaltung vergönnt ist. Das Leben wird verliehen und genommen nach dem Rathschlusse und der Macht der schaf-

senden Weisheit, und von ihr, die das Leben in sich hat und es ergießen kann wohin und wie lange sie will, d. h. so lange es ihren Zwecken dient. Ist das Leben — hier nur das äußere, der Leib — für diese Zwecke nicht mehr tauglich, so wird es aufgehoben, der Leib stirbt, d. h. er ist nicht mehr Leib, sondern nur noch Kraft im Raume ohne innere Beziehung; und weil er nur für diese Beziehung seine Form hat (Organismus ist), so wird auch nun die Kraft von dieser Form entbunden, d. h. aufgelöst. So lange aber die Kraft organisch wirkt, wird sie von der Form gehalten und getragen, d. h. sie wirkt als Gebild, und sie kann nicht anders organisch d. h. für das innere Leben wirken, denn als Gebild, weil nur durch solches (die Form) ihrem Wirken die Bahn (die Richtung auf das Leben) vorgeschrieben ist. Die Kraft also und das Gebild bedingen sich gegenseitig; das Gebild ohne die Kraft wirkt nicht (ist todt;) die Kraft ohne das Gebild wirkt nicht organisch (zum Leben,) sondern elementarisch, auflösend, zum Tode. Daher mit der Zerstörung des Gebilds die Kraft entweicht, und wiederum mit der entweichenden Kraft das Gebild zerstört wird. Kraft und Gebild also in ihrer Verbindung machen den Leib und das leibliche Leben aus.

Wir können hier nicht umhin einen Rückblick auf die gegebene Auseinandersetzung der inneren Bedingungen des leiblichen Daseyns und Lebens zu werfen, und aus dem Vorgetragenen ein Resultat zu ziehen, von dem wir weiterhin Gebrauch machen werden, das aber eine Frucht des Bodens ist, auf dem wir uns jetzt befinden. Nämlich wenn in der That die Erscheinung des leiblichen Lebens und seines Substrats, des Leibes, nichts anders ist als das Heraustreten in den Raum und Sichtbarwerden der

unsichtbaren Schöpferkraft, begrenzt im Gebilde durch die Form, den Ausdruck des göttlichen Gedankens, der dann auch, im Gebilde lebend, der Lenker der Bewegungen und Thätigkeiten des Gebild-Ganzen (Organismus) ist, die wir Functionen nennen; ja wenn wir die ganze Natur als ein solches Gebild-Ganzes, als einen sich in unübersehbare Formen ergießenden Kraftstrom aus dem Urquell des Lebens, anzusehen haben: so folgt, daß, wie die Natur überhaupt, so auch der Leib und das leibliche Leben des Individuums, nicht an das hypothetische Substrat gebunden ist, was mit dem nichtssagenden Namen Materie bezeichnet wird. Das Etwas, woraus die Schöpferkraft ihre Schöpfungen schafft und bildet, kann nichts ihr Fremdes, kein etwa als Chaos ihr vorliegender fremder Stoff seyn: denn dieses würde die Schöpferkraft selbst aufheben, die ja eben dadurch sich schaffend erweiset, daß sie hervorruft zum Daseyn und Wirken Alles, was vor ihrem Geheiße nicht war und nicht wirkte, folglich ganz eigentlich Nichts war, so daß nur die alte Erklärung wahr bleibt, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen. Auch die Annahme, daß der Schöpfer ursprünglich und zuerst die Materie als den Grundstoff der Dinge und Träger der Wesen geschaffen, erweiset sich dadurch als unstatthaft: daß der Stoff ohne die Form nicht denkbar ist, so wenig als der Wille ohne die Intelligenz, und daß folglich selbst das Atom ursprünglich von der Form durchdrungen seyn müßte. Auch zeigt sich unsern Sinnen, wo sie Stoffe wahrzunehmen glauben, nie ein formloser Stoff, sondern das kleinste Sandkörnchen, das feinste Sonnenstäubchen hat Gestalt, folglich Form, als ohne welche wir etwas dergleichen gar nicht wahrnehmen würden, so daß nur vergleichungsweise mit anderen höheren Formen von formlosen Stoffen

die Rede seyn kann, folglich, wenn wir von der Vergleichung absehen, gar nicht. Oder wollten wir die Existenz formloser Stoffe über die Wahrnehmung hinausrücken, so würden wir nicht nur eine solche Existenz (Seyn im Raume) durchaus nicht darthun können, sondern wir würden auch uns selbst widersprechen, indem ja die Materie von allen Physikern als das den Raum erfüllende dargestellt wird, Alles aber, was den Raum erfüllt, den Gesetzen des Raumes anheim fällt, die nichts anderes sind als die Grundbedingungen aller Form, so daß, was den Raum erfüllt, auch als in Form befaßt gedacht werden muß, und wenn diese Form auch nur eine Linie, ja nur ein Punkt wäre. Kurz, Stoff und Form sind unzertrennlich, und ein bloßer Stoff, als solcher, ist daher schon an sich undenkbar. Und gesetzt wir wollten das Unmögliche versuchen und uns einen Stoff rein für sich denken, eine von aller Form entbundene absolute Materie: worinne sollte ihre Wesenheit bestehen? denn das Seyn wenigstens müßten wir doch von ihr prädiciren. Eine solche Materie müßte ihre Wesenheit nur außerhalb des Raumes behaupten: denn in den Raum aufgenommen fiele sie unter das Gesetz der Form. Ein Seyn aber außerhalb des Raumes ist ein Seyn über die Natur hinaus, folglich ein übernatürliches Seyn: ein solches aber hat nur der Geist. Und so würde die Materie zum Geiste sublimirt. Geist aber und Materie hat man ja eben von jeher einander entgegen gestellt; folglich kann die Materie auch nicht Geist seyn; folglich ist sie Nichts. Und hiebei können wir füglich stehen bleiben, ja wir müssen es: denn wir können nicht weiter.

Die Materie ist also gewiß und wahrhaft das Nichts; und eine Materie als Etwas gedacht ist

ein Ungedanke. Es ist erfreulich, daß die einfältigste alte Kunde von der Forschung in ihrer letzten Tiefe bestätiget wird. Kehren wir demnach zur Betrachtung des leiblichen Lebens und seines Substrats, des des Leibes, zurück, so können wir nun mit voller Ueberzeugung anerkennen, daß der Leib nur die, in der Form, als Gebild erscheinende Kraft ist, und das Leben des Leibes die aus dem Gebilde hervortretende, seiner Kraft und Form angemessene, Wirksamkeit. Man sollte denken eine solche Ansicht müßte Jedem willkommen seyn, der das Leben der Seele, wie es vom leiblichen Leben geweckt und getragen wird, sich einiger Maßen begreiflich machen will: denn auf solche Weise ist wenigstens und zunächst der Anstoß, den die Verbindung eines materiellen und immateriellen Wesens giebt, gehoben; ja er kann nach unserer Ansicht gar nicht einmal entstehen, als nach welcher nicht von einem Zusammentreten verschiedenartiger Substanzen die Rede seyn kann, sondern im Gegentheile nur von der Entfaltung eines individuellen Lebens nach zwei Seiten hin, wo es auf jeder als Kraft hervortritt, nur äußerlich als Kraft in Form des Gebildes, oder als lebendiger Leib, innerlich als freies Zeitwesen, als lebendige Seele, in beiden Fällen aber als der Gesammtlebendigkeit der Person angehörig, die in dem Urleben wurzelt, oder vielmehr sein Werk, sein Geschöpf, sein Geschenk an das ursprüngliche Nichts ist.

Zweites Kapitel.

Der Leib in seiner Wirksamkeit für sich selbst und für die Seele, oder das organische Leben.

Obwohl wir also den Leib und das leibliche Leben nur für die äußere Erscheinung der gesammten Menschenlebendigkeit anerkennen, — denn nur von unserer Lebendigkeit ist die Rede, nicht von der der übrigen Lebendigen der Erde, — also in der Gesammtheit des Leibes nur den äußeren, leiblichen Menschen erblicken, der jedoch vom inneren und dessen Leben unzertrennlich, ja, wiewohl ganz anders geartet, dennoch mit ihm einer und derselbe ist: so sind wir gleichwohl genöthiget, uns, vom inneren Menschen oder vom Seelenmenschen absehend, für einige Zeit lediglich auf die Seite unserer leiblichen Erscheinung zu wenden und dieselbe als etwas für sich bestehendes, für sich selbst lebendes, zu betrachten. Denn der innere Mensch, die Seele, ist auf eine der Schöpfernatur entgegengesetzte Weise, durch den äußeren bedingt, und kann nur bestehen, wiefern dieser besteht. Was es mit diesem leiblichen Bestehen für Bewandtniß hat, ist zunächst zu betrachten.

Im Raume und nach den Gesetzen des Raumes, mitten in der Natur und nach den Gesetzen der Natur, als Naturkraft von Naturkräften umgeben und erregt, tritt der Mensch, als leibliche Erscheinung aus dem unsichtbaren Reiche der Schöpferkraft hervor, unterthan den Bedingungen alles leiblichen Bestehens. Der Pflanze in dieser Hinsicht gleich, schlägt die Kraft des Lebens, durchdrungen von dem göttlichen Gedanken des Menschengebildes, Wurzel in der Außenwelt, und gestaltet sich zu einem Ganzen von Gebilden doppelter Art, indem dieselben in der Richtung und den Zwecken ihrer Wirksamkeit sich selbst entgegengesetzt sind. Die eine Art dieser Gebilde kann man die Organe des leiblichen Lebens, die andere die Organe des Seelebens nennen; beide Arten zusammen aber, in Einen Organismus vereinigt und verschmolzen, erscheinen in ihrer Gesammtwirksamkeit als die Werkstätte des organischen Lebens. Die Organe des leiblichen Lebens sind dem äußeren Leben der Natur zugewendet, treten mit demselben in lebendigen Verkehr, um aus ihm die Elemente des leiblichen Lebens zu ziehen, und als Werkzeuge dieses Lebens die getrennt aufgenommenen Lebenselemente dergestalt zu verbinden, daß das Verbundene als immer neue Quelle des organischen Lebens in dem gestaltlosen Blute hervorsprudelt, welches aber selbst der Quell aller Gestaltung ist und zugleich mit der Kraft des Lebens die Rudimente aller Gebilde in sich trägt. Das leibliche Leben ist das schaffende und bildende Leben: es schafft, wie den Stoff aller Bildung, so die Form aller Gebilde: den ersteren durch die assimilirenden Organe, die letztere durch die plastischen *). Beide zusammen machen den In-

*) Eine nähere Auseinandersetzung dieser Organe und ihrer Functionen giebt der physiologische Theil der An-

begriff der Organe des leiblichen Lebens aus. Die assimilirenden Organe nämlich spalten sich in die der Dauung (Magen und Darmkanal) und der Respiration (Lungen), als durch welche erstere der irdische, durch welche zweite der ätherische Stoff des organischen Lebens aufgenommen und assimilirt wird, jener als Speise und Trank, dieser als atmosphärische Luft. Aus der Verbindung der beiderseitigen assimilirten Elemente wird in den Lungen das Wunder der Blutbereitung verrichtet, eine wahre Transsubstantiation des äußeren Lebens in inneres. So wie das neu erzeugte Blut in das Herz aufgenommen ist, beginnt das Geschäft der plastischen Organe. Das Herz, der Sonne zu vergleichen, die durch ihre Strahlen alle Gestaltung auf der Erdoberfläche weckt, ergießt durch seine Strahlen, (Schlagadern) die belebende und bildende Kraft (das Blut) in die plastischen Häute, welche jedes Gebild umhüllen und durchdringen, als in die Werkstätten aller Form. Ein jedes Gebild wird durch seine plastische, mit Lebenskraft gesättigte Haut in seiner Form erhalten, indem der schaffende Hauch aus allen Punkten der plastischen Haut in alle Punkte des Gebildes zum neuen Gebilde anschießt. Dieß ist fortgesetzte Restauration des Organismus und seines Lebens, Ernährung*) genannt. Und dieß

---

thropologie, und der Verfasser selbst hat in seiner Anthropologie diesen Theil besonders bearbeitet. Der Psychologie ist eine durchgeführte Darstellung dieser Gegenstände fremd, und sie darf dieselben nur an ihrer äußersten Grenze bestreifen.

*) Man verbindet fälschlich mit der bloßen Aufnahme von Speise und Trank und deren Verarbeitung in den Dauungsorganen den Begriff der Ernährung. Nicht von Speise und Trank, sondern vom Blute wird der Organismus ernährt und das organische Leben

ist die Gesammtfunction der Organe des leiblichen Lebens. Ihr Geschäft ist, besagter Maßen, die Ernährung (Gestalt-Erhaltung) und die Belebung des Ernährten. Die Erzeugung, Erhaltung und Belebung der Organe des Seelenlebens selbst ist das Werk der Bildungswerkzeuge des leiblichen Lebens mittels ihres Materials, des Blutes. Die Organe des Seelenlebens, die eine ganz eigene Reihe, einen ganz eigenen Organismus bilden, theilen in dieser Beziehung nicht das Geschäft der Organe des leiblichen Lebens, verhalten sich ganz passiv hinsichtlich des Werkes der Bildung, Erhaltung, Belebung, lassen blos sich selbst von jenen bilden, erhalten, beleben, kurz, sind als Organe des Seelenlebens für die ganze bisher geschilderte Seite des organischen Lebens verschlossen, von ihr abgewendet, und stehen nur in so fern mit ihr in Beziehung, als sie gänzlich von ihr und ihrer Wirksamkeit abhängig sind und dieselbe durchaus zu eigenem Bestehen bedürfen. Der Organismus des Seelenlebens ist, als solcher, für den des leiblichen eine Art Schmarozerpflanze, die aus jenem hervorwächst, sich von ihm ernährt, aber für dessen Bestand und Ernährung nichts leistet. Ein ganz anderer Dienst regt diesen Organismus zum Leben, zur Wirksamkeit auf, nämlich ein Dienst für das Leben, das nicht im Raume, sondern in der Zeit lebt; in welcher Hinsicht dieser Organismus zerfällt in einen Apparat für das Empfindungs- und für das Bewegungs-Leben, oder für das vorstellende und für das handelnde, kurz, in den

---

unterhalten, und zwar auch vom Blute (dem neutralisirten, irdischen und ätherischen Lebensprincip) nicht eher, als bis es in den plastischen Häuten zum belebenden und bildenden Hauch (aura vitalis) gesteigert und gleichsam sublimirt ist.

Nerven- und Muskel-Apparat. Jedoch, gleichsam widerwillig, oder gegen seine eigene Natur und seine Richtung nach innen, wird auch dieser Doppel-Apparat in den Kreis des äußeren, bildenden Lebens gezogen. Es erzeugt sich dieses einen von dem Organismus des Seelenlebens getrennten, eigenen Nerven- und Muskel-Apparat, jenen für die ihm nöthige Erregung (Ganglien-System), diesen für die ihm nöthige Bewegung (Herz, Zwerchfell, Muskelhäute der Gefäße aller Art). Allein wie das Nervensystem des leiblichen Lebens dem Gedanken, so ist das Muskelsystem desselben dem Willen, diesen beiden Lenkern des Seelenlebens, entzogen. Nur wiefern das leibliche Leben dem Seelenleben unterworfen ist, übt letzteres auch über einen Theil des leiblichen Nerven- und Muskel-Apparats einigen Einfluß aus; und in demselben Maße giebt sich auch das leibliche Leben, vorzüglich wenn es leidet und höherer Hülfe bedarf, dem Seelenleben kund. Ueberhaupt werden wir uns noch nach einem leiblichen Substrate für die Gefühle und Triebe umsehen müssen, vorzüglich für das ursprünglichste und unmittelbarste aller Gefühle: das Selbstgefühl, wiefern aus ihm die ganze Gemüthlichkeit mit allen ihren Bedürfnissen und Begehrungen hervortritt. Und hier möchte es sich wohl ausweisen, daß in Ermangelung eigener Seelenorgane, Organe des leiblichen Lebens diesem Zwecke dienen müssen, und dadurch dieses und das Seelenleben in die innigste Vereinigung bringen. Jedoch bleibt diese Aufgabe, als die letzte, vor der Hand zurückgestellt.

Wir wenden zunächst unsere Aufmerksamkeit dem eigentlichen Organismus des Seelenlebens zu. An seinen äußersten Grenzen gestaltet sich dieser Organismus zu besonderen Gebilden aus, welche den äußersten Grenzen der Seelenthätigkeit entsprechen, wie

dieselbe in doppelten Richtungen aus der Mitte des Selbstbewußtseyns hervortritt. Aus der Tiefe unseres Selbst, als Gemüths, erhebt sich das Denken und Wollen: jenes als der Endpunkt der Vorstellung, gleichsam als der Lichtkern derselben; dieses als der Anfangspunkt der Handlung, beides zusammen wie ein Blitzstrahl, der einen Aufgang und Niedergang hat. Das äußerste Ende dieses Aufgangs ist die Empfindung, die Quelle der Vorstellung; das äußerste Ende dieses Niederganges ist die Bewegung, die Erscheinung der That. Beide Enden, die Empfindung und die Bewegung, sind durch die lebendige Thätigkeit organischer Gebilde vermittelt: die Empfindung durch die Thätigkeit der Sinne, die Bewegung durch die Thätigkeit der Glieder. Da der Gedanke den Willen und folglich das Handeln bestimmt, welches in der Bewegung erscheint, so muß die Betrachtung derjenigen lebendigen Thätigkeit, welche den Gedanken äußerlich bedingt und erregt, nämlich der Empfindung durch die Sinne, in der Ordnung vorangehen. Die Seele empfindet durch die Sinne. Die Sinne sind also Werkzeuge der Seele, d. h. leibliche, (äußere, räumliche) für die Seele gebildete, der Seele dienende Organe; sie sind die Vermittler der Außenwelt und der Seele, wiefern die Außenwelt in die Seele eingeht. Die Außenwelt, das räumliche Daseyn und Wirken, die Natur, ist Kraft, Schöpfungskraft, dem schaffenden göttlichen Gedanken unterthan und sein äußeres Abbild. Der Gedanke in unserer Seele hinwiederum ist das innere Abbild des göttlichen Gedanken. Der Gedanke ist Gesetz, ist Form; und die Form unseres Gedankens muß der Form des göttlichen entsprechen, aber darum eben auch, was an der Natur Form oder Gesetz ist, dem, was unserm Gedanken als Form oder Gesetz einwohnt. Nun denken wir, (wie Niemand gründlicher gezeigt hat

als Fichte in seiner Wissenschaftslehre,) nur unter der Form des Setzens, Gegensetzens und Einigens, (Thesis, Antithesis und Synthesis.) Dieselbe Gedankenthätigkeit muß also auch in der Natur, und in der Art wie ihre Kraft durch die Form bestimmt ist, ausgedrückt seyn. Durch die Form aber geht die Einheit der Kraft in die Mannichfaltigkeit ein, oder, durch das in die Kraft tretende Gesetz erscheinen verschiedenartige gesetzlich wirkende Naturkräfte, durch welche überhaupt das Daseyn und Wirken der Natur besteht. Es muß demnach dreierlei gesetzliche Urkräfte in der Natur geben, welche dem dreifachen Charakter der Gedankenform entsprechen, nämlich eine Kraft, welche der Thesis, eine zweite, welche der Antithesis, und eine dritte, welche der Synthesis entspricht. Diese Kräfte müssen sich in den Naturerscheinungen offenbaren; und da alle unsere Empfindung nichts anderes ist, als das Aufnehmen der Naturerscheinungen, (Offenbarungen der gesetzlich wirkenden Schöpferkraft), so müssen wir diese nur unter den Formen, in welchen sie hervortreten, aufnehmen können. Unsere Sinne müssen demnach in ihrer Einrichtung und Wirksamkeit den gesetzlich auf sie einwirkenden dreifachen Urkräften der Natur entsprechen: der Kraft der Einheit (des Zusammenhanges), der Zweiheit, (der Trennung) und der Dreiheit (der Einigung)*). Nun hat die Natur dreierlei Phänomene, welche dieser dreifachen Gliederung entsprechen: das Phänomen des räumlichen Zusammenhanges (Magnetismus), das der räumlich-polarischen Trennung (Electricität), und das des

*) Es ist in der Physik, wie in der Logik, erwiesen, daß die Vereinigung Entgegengesetzter nur durch ein Drittes möglich ist, in welchem sich die Entgegengesetzten (Glieder des Gegensatzes) gleich sind.

Rücktritts der electrischen Trennung in magnetische Einigung. (Chemismus). Es muß demnach die Einrichtung und Thätigkeit der Sinne diesen Naturphänomenen entsprechen, oder mit andern Worten: die Natur, als das räumliche Daseyn und Wirken, kann nur in so fern zur Empfindung werden, als die Empfindungswerkzeuge den gesetzlich auf sie einwirkenden Naturkräften analog sind: es müssen sich also unsere Sinne oder Empfindungswerkzeuge in drei Reihen verzweigen, wovon die eine Receptivität für die magnetischen, die andere für die electrischen, die dritte für die chemischen Naturphänomene besitzt. Wir können diese Sinnesreihen kurzweg die magnetische, electrische und chemische nennen. Aber nicht genug. Die göttliche Natur, das Princip, durch welches geschaffen wird, spricht nothwendig in ihren Schöpfungen ihr ganzes Wesen aus, folglich in jedem Acte ihres Schaffens ein Aeußeres und Inneres zugleich: es muß also auch jede der genannten drei Erscheinungen gesetzlich wirkender Naturkraft eine äußere und eine innere Seite haben. Der Charakter der inneren ist jederzeit die Einheit, der äußeren die Sonderung. Und so sehen wir denn in der magnetischen Kraft, wiefern sie Kraft des Zusammenhanges (der Einheit) ist, eben nur ihre innere Seite; nach außen offenbart sich aber diese Kraft als Kraft der Expansion und Contraction; (wie uns der Magnet selbst an seinen Polen zeigt;) aber die Polarität in der magnetischen Kraft ist noch nicht selbständig geworden, d. h. noch nicht als vollendete Trennung ausgesprochen: denn sie wohnt ja eben der Kraft des Zusammenhanges ein. Diese Trennung zeigt sich erst in der electrischen Kraft (positiver und negativer Electricität) die ja das Phänomen der Trennung selbst ist. Allein auch diese muß ihre innere, ihre Einheits-Seite haben. Und so ist denn

die Erscheinung dieser Einheit in der electrischen Kraft das Licht. Die äußere Seite aber dieser Kraft: die Erscheinung der reinen Trennung erblicken wir in der Bewegung. Im Lichte erscheint der Contractions-Pol der electrischen Kraft, in der Bewegung der Expansions-Pol derselben. Das Naturphänomen, in welchem sich diese äußere Seite der electrischen Kraft ausdrückt, ist die Luft. Endlich muß sich denn auch die dritte Offenbarung der bildenden Naturkraft, nämlich die chemische, ebenfalls auf innerliche und äußerliche Weise zeigen, oder, es muß einen doppelten chemischen Naturproceß geben. Die innere Seite dieses Processes stellt eben seinen eigenthümlichen Charakter, den der Bindung (Einigung) dar, nothwendig also muß auf seiner äußeren Seite der entgegengesetzte, nämlich der der Lösung erscheinen, doch so, daß in dieser der Hauptcharakter der chemischen Kraft nicht verloren geht, und diese Lösung nicht eine reine Trennung ist, wie bei der electrischen Kraft, kein absolutes Auseinanderfallen der polarischen Glieder, sondern stets nur eine Trennung zu neuer Einigung, so daß der Trennungsproceß sogleich wieder zum Einigungsproceß wird; wie wir bei allen chemischen Erscheinungen gewahr werden, als in welchen der Moment der Trennung des vorher Geeinigten sogleich wieder sich zu einem Momente neuer Einigung (nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft) gestaltet, so daß das Trennungsphänomen zugleich ein Einigungsphänomen ist, und auf diese Weise die chemische Kraft selbst in ihrer äußeren Erscheinung ihren inneren Charakter behauptet. Waren wir demnach genöthiget, zur Auffassung der gesammten Naturphänomene in der Empfindung einen dreifachen Sinn anzuerkennen, welcher der Offenbarung der schaffenden Kraft in ihren dreifachen Formen entspricht: einen magnetischen, electrischen und chemi-

schen, so werden wir jetzt ebenfalls anerkennen müssen, daß jeder Sinn auch der doppelten Offenbarungs-Weise der schaffenden Kraft in ihrer dreifachen Form zu entsprechen habe. Das heißt mit andern Worten: jeder der genannten drei Sinne wird als Doppel-Sinn erscheinen, oder in zwei Sinne zerfallen, wovon der eine die Innerlichkeit, der andere die Aeußerlichkeit der Naturkraft auf bestimmter Offenbarungsstufe auffaßt. Der magnetische Sinn wird sich also spalten in einen Sinn für die Kraft des Zusammenhanges als solche, und sodann in einen Sinn für dieselbe Kraft in ihrer Erscheinung als Expansions- und Contractionskraft. Der electrische Sinn wird zerfallen in einen Sinn, welcher für das Licht, und in einen zweiten, welcher für die Bewegung (in der Luft ausgedrückt) empfänglich ist. Endlich wird der chemische Sinn ebenfalls in zwei Sinne sich verzweigen, wovon der eine empfänglich ist für die chemische Bindung, der andere für die chemische Lösung. Und so werden wir in der That sechs Sinne am leiblichen Organismus nachzuweisen haben. Welches sind sie? Der magnetische Sinn, welcher die Kraft des Zusammenhanges, in ihrer Innerlichkeit gewahr nimmt, ist kein anderer als der, zwar über das ganze äußere Hautorgan verbreitete, aber in den Fingerspitzen concentrirte Tastsinn. Der magnetische Sinn aber, wiefern er die Kraft des Zusammenhanges in ihrer Aeußerlichkeit, als Expansion und Contraction empfindet, ist ebenfalls das gesammte äußere Hautorgan, aber in anderer Beziehung, nämlich in Beziehung auf Wärme und Kälte, als auf die Offenbarungen von Expansion und Contraction in der äußeren Natur. Es tritt dieser Sinn als Gefühlssinn hervor. Es ist merkwürdig, aber auch zugleich natürlich, daß dieser Doppelsinn (Tast- und Gefühls-Sinn) in ein Organ verlegt oder ver-

theilt ist: denn wir finden in den andern Sinnes-Reihen keine solche Oeconomie; weshalb auch, wegen der Einheit des Organs man auch gewöhnlich hier nur Einen Sinn anerkennt. Allein das Organ entspricht nothwendig der Naturkraft selbst, die auf der magnetischen Stufe noch keine getrennte, nur eine zweiseitige ist. Und diesen doppelten Seiten entspricht die doppelte Empfänglichkeit des Hautorgans vollkommen; und diese doppelte Empfänglichkeit offenbart sich deutlich als doppelter Sinn: denn die Empfindung des Zusammenhanges (im festen und flüssigen) ist eine ganz andere als die der Expansion und Contraction (in Wärme und Kälte), indem jene rein objectiv und die Grundlage aller Empfindung der Gegenständlichkeit, diese hingegen rein subjectiv ist, und in das innerste Lebens- und Selbst-Gefühl übergeht*). Wie zuerst der magnetische Sinn in seiner Doppelheit, so zweitens ist nun auch der electrische in seiner Verzweigung zu zwei Sinnen nachzuweisen. Diese zwei Sinne sind, wie die Naturkraft selbst sich in sich offenbarer Trennung ausspricht, auch in getrennte Organe vertheilt. Es giebt ein Sinnesorgan und einen Sinn für das Licht, und eben so für die Bewegung in der Luft, d. h. für den Schall. Diese Organe und Sinne liegen vor uns in Auge und Ohr. Und wie uns das Auge mit dem Raume, das Ohr mit der Zeit bekannt macht, so könnten wir auch den Gesichtssinn, Raumsinn, den Gehörsinn, Zeitsinn, nennen; wie auch schon früher angedeutet worden. —

Es bleibt nun noch der chemische Sinn und seine Verzweigung in zwei Sinne übrig. Die che-

*) Es läßt sich von dieser Ansicht aus der Proceß des Magnetisirens auf einfache Weise erklären.

mische Bindung und Lösung in der Natur, sie werden uns durch zwei Nachbarsinne, welche eben so durch ihre Organe in Berührung und Wechselwirkung stehen, wie die chemischen Naturprocesse selbst, für die Empfindung mitgetheilt. Der Sinn des Geschmacks, auf der Nervenhaut der Zunge ausgebreitet, verräth uns die chemische Bildung (der fixirten Expansiv- und Contractiv-Kraft) in ihrem doppelten Charakter, dem kalischen und sauren; so wie der Sinn des Geruchs, in der Nervenhaut der Nase verbreitet, uns die chemische Lösung (der flüchtigen Expansions- und Contractions-Kraft) in dem widrigen Geruche des Stickstoffs und dem angenehmen des Lebens- (Sauer-) Stoffs offenbart. Wir wollen nicht unbemerkt lassen, daß die gesammten Sinne, gleich ausgestellten Posten, die Wächter unseres Lebens sind, so daß der Tast- und Gefühls-Sinn uns das offenbart, was uns in unmittelbarer Nähe, so wie der Gesicht- und Gehör-Sinn, was von der Ferne her uns feindlich angreifen und verletzen kann, endlich der Geschmacks- und Geruchs-Sinn, jener sich auf die Nahrung, dieser sich auf die Athmung beziehend, uns dasjenige verräth was uns nicht blos feindlich angreifen, sondern selbst zerstörend in uns eindringen will. Auf der anderen Seite sind die Sinne wiederum die Pförtner für alle tiefere und höhere, engere und weitere Lust und Behaglichkeit des organisch-psychischen Lebens.

Wir können die Weisheit, die in der Einrichtung der Sinne lebt, wie überhaupt in der ganzen Construction der organischen Gebilde, nur bestaunen, nicht begreifen. Nur so viel können wir gewahr werden, daß, je höher die Sinne steigen, um Vermittler unserer Erkenntniß der Außenwelt zu werden, desto künstlicher und verwickelter ihr Bau wird. Zwar

liegt allen Sinnen das Nervenwesen, ebenfalls seiner Wesenheit nach ein unerklärbares Erzeugniß, zum Grunde, und man könnte die gesammten Sinnorgane nur eine überdachete Nervenmasse nennen: allein die Form dieser Ueberdachung wird verwickelter in dem Maße wie sich die Sinne erhöhen. Im Getast- und Gefühls-Sinn sehen wir das Nervenwesen mit der Hautstructur gleichsam zusammen fließen; im Geschmackssinne sammelt es sich zu Wärzchen; im Geruchssinne breitet es sich zur Hautform aus, im Gesichts- und Gehör-Sinne zerfließt es in formlosen Brei, ist aber in beiden von besonderer geheimnißvoll gestalteter fremder Form umgeben. Und dieses Nervenwesen überhaupt, wie es nicht blos den Sinnen zum Grunde liegt, und folglich der Brennpunkt der Empfindung ist, sondern wie es das sämmtliche System der Nerven erfüllt und sich im Gehirne zu eigenthümlicher selbständiger Form gestaltet, wir wissen eben weiter nichts von ihm, als daß die Seele in ihm empfindet und fühlt und vorstellt und will, und von ihm aus alle Bewegungen leitet, die dem Willen unterworfen sind. Wir wissen weiter nichts von ihm, als daß es die innerste Leiblichkeit, gleichsam die Seele des Leibes, das leiblich gewordene Leben in seiner tiefsten Mitte ist, über welche hinaus es kein leibliches Inneres mehr giebt, sondern nur ein unleibliches, unsichtbares Leben, das Leben der Seele selbst, in welches das leibliche Leben, auf seiner letzten Höhe, vielleicht durch Licht-Erzeugung, innerlich werdend hineinleuchtet. Nur in Bildern kann der Verstand dieses Geheimniß erfassen und die Sprache es aussprechen. Daß wir uns nur durch den Leib, und zwar mittels des leiblichen Nervenwesens, als seiner innersten Lebendigkeit selbst innerlich fühlen, das wissen, oder vielmehr erschließen wir; wie aber? ist unserer in den Leib eingewurzelten Seele verborgen.

Gleichwohl unterscheiden wir noch so viel, daß die Function der leiblichen Gebilde, wiefern dieselben Seelenorgane sind, sich nicht mit der Empfindung in den Sinnen, auch nicht mit dem Selbstgefühle, mittels der gesammten inneren Leiblichkeit des Nervenwesens, schließt, sondern daß, in näherer Innerlichkeit als die der Sinne und die des leiblichen Selbstgefühls ist, unser Vorstellen, ja unser Bewußtseyn selbst durch das Centrum des Nerven-Wesens und Lebens, nämlich durch das Gehirn, bedingt ist. Der Eingang der Sinnes- und mittelbar auch der Gefühls-Nerven, in die Tiefen des Gehirns, die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Anregungen zum Gesammt-Kreise unserer Vorstellungen, das Gefühl selbst, das wir bei angestrengtem Vorstellen und Denken, beim tiefen Sinnen und Be-sinnen, in verschiedenen Hirn-Regionen, bald im Vorderhaupte, bald in der Scheitelhöhe, bald in der tiefen Mitte des Gehirns haben, nach dem sogenannten Türkensattel zu, dazu die krankhaften negativen Gefühle bei Gedächtniß-Schwäche, bei Schwäche der Einbildungs-Kraft, so wie die lebhaftere Thätigkeit der Phantasie bei erregtem Gehirne, die Angst, die deutlich von einem Gefühl ins Gehirn ausgeht, wenn nach langem Abstractionsgeschäft unwillkührlich sich aufdrängende Vorstellungen über die regierende Einheit des Bewußtseyns Meister werden wollen, die Empfindung als ob das Gehirn in Feuer stünde, bei Solchen, bei denen der Wahnsinn oder Hirnentzündung ausbrechen will, kurz, alle die Gefühle der momentan oder auf die Dauer am Gehirne Leidenden, beweisen auf das deutlichste, daß das Gehirn das Hauptorgan des Seelenlebens ist und daß das Licht des Bewußtseyns von dem zarten Lebensöhle genährt wird, welches, wie der Duft aus der Blumenkrone, so aus dem lebensreichen Gehirngebilde hervorquillt.

Wir wollen aber wohl bedenken, daß uns diese Anerkennung nicht zu materialistischen Vorstellungen berechtiget, indem schon zur Gnüge dargethan ist, daß wir an der sogenannten Materie nichts als die in bestimmter Form sichtbar gewordene schöpferische Kraft vor uns haben, die auch als leibliches Leben immer noch aus der Quelle des unsichtbaren Lebens hervortritt, um sich wiederum ihr zuzuwenden im inneren Leben der Seele selbst.

Jedoch mit denjenigen Organen des Seelenlebens, welche die äußere Natur und das leibliche Leben selbst zur Empfindung, Vorstellung, und zum Bewußtseyn bringen, ist, wie schon angedeutet worden, die Reihe der dem Seelenleben dienenden Gebilde noch nicht geschlossen. Auf eben so unbegreifliche Weise wie in den Sinnen wahrgenommen, und das Wahrgenommene durch einen, der organischen Vermittelung im Gehirne, entgegenkommenden Act des freien Seelenwesens, gedacht wird, wird das Gedachte, ebenfalls aber, wie es scheint, über die Grenzen organischer Vermittelung hinaus, im freien Aether des Bewußtseyns, gewollt, das Gewollte aber, wiederum durch organische Vermittelung im Nervenwesen, zur That, die, als Handlung durch organische Bewegungen, in der Außenwelt sichtbar wird.

Der Bewegungsapparat, oder das Muskelsystem, wird augenfällig durch das System der Bewegungsnerven regiert, die im Centralerregungs-Organ, dem Rückenmarke, ihren Ursprung haben, welches Organ aber immer nur noch die Dignität eines Leiters besitzt; (wie denn auch die Sinnes- oder Empfindungs-Nerven nicht mehr als Leiter sind). Mit Blitzes-Schnelle nämlich, ja schneller als der Blitz, ist der Wille, im Nu, so wie er aus dem Schooße

des Gedankens hervortritt, mit seiner Kraft in die Bewegungswerkzeuge eingetreten. Sich bewegen wollen, und sich bewegen, ist Ein Act. Gleichwohl kann die Muskelbewegung nicht anders erzeugt werden, als durch Vermittelung, zunächst der Bewegungsnerven, sodann des Rückenmarks, aus dem diese entspringen, ferner des verlängerten Marks (im Gehirne), welches des Rückenmarks Ursprung ist, endlich der Hirn-Organe selbst, welche in Berührung mit den Vorstellungs-Organen stehen, mittels deren sich der Gedanke, der die Kraft des Willens in sich aufgenommen, dem organischen Leben und seinen Werkzeugen mittheilt.

Sehen wir aber von der Leitung durch das Nervenwesen ab, welches der nächste Erreger der Bewegung ist als ein der Seele von innen nach außen dienender Complex organischer Gebilde, und blicken wir, wenn auch nur im Vorübergehen, auf die, eben so wie alles übrige, erstaunenswerthe, wundervolle Einrichtung der Bewegungsgebilde selbst, die, wie Tasten des Claviers, sich in den mannichfaltigsten Gruppen-Verbindungen ins Spiel setzen, sobald der Wink des Spielers, des Gedanken, sie berührt. Wenn irgendwo am organischen Gebilde, des göttlichen Gedankens Zweck und Absicht unverhüllt an den Tag tritt, so ist es in der Anordnung der Muskeln, mittels welcher das innere Leben mit seinem ganzen Inhalte an Gefühlen, Trieben, Vorstellungen, Schöpfungen, Thatbeschlüssen, durch Bewegung zum äußeren wird. Welche Mannichfaltigkeit der Bewegungen und durch sie des Ausdrucks innerer Zustände und Thätigkeiten ist durch die Muskeln des Kopfes, Rumpfes und der Gliedmaßen möglich gemacht! Die Kunst des Mimen giebt hievon den auffallendsten Beweis. Welche unübersehbare Bewegungsfähigkeit

drängt sich in der kunstfertigen Hand des Menschen zusammen, sey es, daß sie mit dem Griffel, oder Pinsel, oder Meißel, die Gebilde des Geistes darstelle, oder daß sie auf Saiten- oder Blas-Instrumenten den Zauber der Musik in unübersehlichen Combinationen der Harmonie und Melodie, und oft mit blitzgleicher Schnelligkeit der verwickeltsten Bewegungen, von Seele zu Seele trägt! Und endlich das Wunder der Sprache und des Gesanges, das die Muskeln der Zunge und des Kehlkopfes verrichten! Spricht nicht jedes Wort einen Gedanken, jeder Ton ein Gefühl aus? Denken und sprechen, ist es nicht fast Eins? Woher nur die strengste, genaueste Folgsamkeit seelenloser Fleisch-Streifen, Ringe, Bänder, oder in welcher Form die Muskeln sonst gestaltet seyn mögen: daß die eine Muskeltaste liegen bleibt, während die andere spielt, indeß diese wieder im Nu zur Ruhe zurückkehrt, während die erste im gleichen Nu zur Bewegung aufgefordert wird? Auch dieses Wunder der Schöpfung, nicht blos in der Sprache, sondern überhaupt in dem Ausdrucke des von Gedanken durchdrungenen Willens in der Muskelbewegung, können wir nur bildlich, nicht erklären, aber uns doch einiger Maßen verdeutlichen. Es ist bereits früher in Erinnerung gebracht worden, wie der electrische Funke auf der Fläche des Electrophors mathematische Figuren bildet, wie dasselbe Princip, das in diesem Funken lebt (der Sauerstoff als Lichtprincip) krystallinische Eis- und Schneegebilde erzeugt, wie überhaupt das Lichtprincip das Formgebende in der Natur ist, und wie die Form selbst nur der erscheinende Gedanke ist, der in heiliger Sprache selbst das Licht genannt wird. Im Lichte ist der Gedanke gleichsam verkörpert. Nun ist aber wiederum der Nerv gleichsam verkörpertes Licht, und der Muskel nur ein zur Bewegung umgewandelter Nerv. Muskel also, und

Nerv, und Licht, und Form, und Gedanke hängen wie die Glieder einer electrischen Kette zusammen, und es bedarf nur des zündenden Funkens, um eben mit Blitzesschnelligkeit das harmonische Spiel der Muskelbewegungen nach Absicht und Ordnung der Gedanken zu erzeugen. Und dieser zündende Funke ist der Wille, der den Gedanken zur That macht, und die That als Bewegung erscheinen läßt. Wie wir bei den electrischen Versuchen die electrische Kraft sich von einem Einheitspunkte aus in Strahlenbüscheln ergießen sehen, so fährt der Blitz des vom Willen entzündeten Gedanken gleichsam strahlenweise in die Muskelgruppen, welche seine innere Form in äußerer — nicht Gestalt, sondern — Bewegung ausdrücken, und so seinen Zweck verwirklichen. Auf jeden Fall sehen wir, daß der Muskelapparat dasjenige Seelenorgan ist, durch welches sich die Seele gleichsam verleiblichet, indem sie ihr eigenes inneres Wesen zur äußeren Erscheinung bringt; so wie umgekehrt der Nervenapparat theils das leibliche Leben der Seele fühlbar macht und als ihr angehörig empfinden läßt, theils die gesammte Außenwelt in eine innere, in eine Vorstellungswelt umwandelt. So regt und bewegt sich also die Seele zwischen diesem doppelten Apparate wie zwischen zwei Angeln oder Polen, einem Magnete gleich, mit anziehender (vorstellender) und abstoßender (bildender) Kraft; sie selbst sich haltend im Indifferenzpunkte des Selbstgefühls, der aber ebenfalls vom organischen Leben geweckt und getragen werden muß; wie wir dieß beim Eingange dieser Entwickelung als Postulat aufgestellt haben, dessen Begründung aus unserm Lebensbewußtseyn jetzt noch hervorgehoben werden muß. Es ist zuvörderst nicht unbedeutend in dieser Hinsicht, daß unsere Begehrungen und Triebe anerkannt werden müssen als vorhanden und wirksam, noch ehe sie in den Kreis

der Vorstellungen und Willensbestimmungen gezogen werden. Weder durch Vorstellen noch Wollen wird ein Begehren, ein Trieb erzeugt, sondern umgekehrt wird unser Denken und Handeln durch den Reiz unserer Begehrungen und Triebe aufgeregt. Wohl nimmt das Bewußtseyn auch diese Zustände und Thätigkeiten auf, in der Form der Gefühle, und bezieht sie auf unser innerstes Selbst oder Gemüth, als aus ihm entspringend und ihm angehörig. Allein sie erscheinen dennoch im Bewußtseyn wieder als etwas Fremdes, von seinem eigenen Elemente, dem geistigen, das sich im Gedanken und Willen ausspricht, geschieden. Wie ist es aber nur möglich, daß etwas, was uns so nahe angeht wie unser Selbst als Gemüth, dem Geiste so fremd ist? Dadurch ist es möglich nicht blos, sondern auch nothwendig, weil unser Selbst aus der Natur heraufsteigt, aus den Tiefen und der Dunkelheit der Naturkraft überhaupt, weil wir selbst Naturkraft sind, nur berufen uns zum Geiste zu erheben, und deßhalb mit geistigen Organen ausgerüstet. Unsere Denk-, unsere Willens-Kraft, unser Bewußtseyn selbst, ist geistiges Organ; unser innerstes Selbst aber, unser Gemüth, ist nichts dergleichen: es ist Seele schlichthin, die Seligkeit suchendes Wesen, begehrendes, Liebe begehrendes, nur durch Liebe zu beseligendes Herz. Der Ausdruck Herz selbst sagt uns, wo wir, wenn nicht die Wurzel, doch den Träger, Erreger, Beleber des Gemüths zu suchen haben. Im leiblichen Leben ist das Herz die Lebensmitte, der Quell, von dem das Leben (des Blutes) aus, und in welchen es zurückströmt, jenes durch seine treibende, dieses durch seine anziehende Kraft, welche beide ein sichtbares Bild der gebenden und begehrenden Liebe sind. Und ist unser Gemüth, in der Volkssprache das Herz genannt, etwas anderes als das Verlangen und Geben unserer innersten Seele? Und ist das Gemüth nicht

ebenfalls die Lebensmitte unseres Seelenlebens? Und ist sein Inhalt ein anderer als Gefühl? Und lebt nicht alles Gefühl im Dunkel, bis es an den Tag des Bewußtseyns gezogen wird? Und ist nicht das, nicht vom Bewußtseyn erhellte, Dunkel das Wesen der Leiblichkeit? Und ist nicht die Leiblichkeit auch Leben? Sollte sich also nicht das leibliche und Seelenleben in gleicher Mitte begegnen? Was unser Gemüth beängstiget oder beglückt, hallt es nicht im leiblichen Herzen wieder? Klopft nicht dieses Herz wie von überströmender Lust, wenn uns die Freude, wenn uns die Liebe begegnet? zieht es sich nicht krampfhaft zusammen, wenn Kummer und Sorge, ja steht es nicht still, wenn ein noch tieferer Seelenschmerz das Gemüth erfüllt? Kurz, theilt nicht unser leibliches Herz Freude und Leid mit unserm Gemüthe, unserm innersten Selbst? Und dieses Herz, die Mitte unseres leiblichen Lebens, sollte nicht mit dem Gemüthe, der Mitte unseres Seelenlebens, im Zusammenhange stehen? Gewiß es wurzelt dieses in jenem ein, und zieht die Nahrung seines eigenen Lebens aus ihm! Ist doch diese Nahrung Leben! Wem das Herz matt schlägt, der ist auch im Gemüthe ermattet, und wem es kräftig schlägt, der hat auch ein kräftiges Gemüth. Wem schlägt es kräftiger als den Kindern? und wer ist fröhlicher als sie? Je näher es seinem endlichen Stillstande kommt, desto mehr erlischt auch das Leben des Gefühls im Gemüthe. Giebt es doch eine leibliche Basis für das Vorstellungsleben: im Gehirne; warum soll es nicht eine gleiche Basis für das Gefühlsleben geben: im Herzen? Und so meinen wir denn, das leibliche Herz, so weit der Blick in diese dunkeln Regionen reicht, als den Träger des Seelen-Herzens wenigstens angedeutet, und ihm somit eine Stelle in derjenigen Organen-Reihe, nicht ohne allen Grund angewiesen zu haben, die wir mit dem Namen der Seelenorgane bezeichneten. Hat sich doch selbst der Muskelapparat

als Seelenorgan bewährt! und ist doch das Herz auch ein Muskel! aber ein einziger in seiner Art: eine selbständige, in sich selbst geschlossene, sich selbst erregende, aus und in sich lebende Kraft, das treue Abbild des Gemüths. Darum muß das Herz auch auf ganz andere Art Seelenorgan seyn als ein anderer Muskel oder der gesammte Muskelapparat ist, und wiederum auf andere Art als der Nervenapparat. Weder zum Zuleiten des Naturlebens in das Seelenleben, wie der letztere, noch zum Ableiten des Seelenlebens in das Naturleben, wie der erstere, kann das Herz, der Herd der Lebenswärme, bestimmt seyn, sondern eben nur zum Träger des Gemüthslebens, zum Erwecker und Erhalter der Lebenswärme im Gemüthe, gerade so wie der Nerv der Lichtträger (φοσφορος) und der Muskel der Kraftträger ist. Aber aus der Tiefe des Leibes drängen sich noch andere Gefühle und Triebe in das Seelenleben hinauf als die der verlangenden und gebenden Liebe. Zorn und Haß und Rache, und alles niedere Gelüst, das den Menschen unter das Thier herabsetzt. Kriecht dieses Gewürm aus dem Grunde des leiblichen Herzens herauf? (wie eine heilige Schrift mit einfacher Versicherung andeutet;) und gehört es wirklich auch dem Gemüthe an? Wohl kann das Gemüth auch in diese Tiefen hinabgezogen werden, aber ursprünglich lebt es nicht in ihnen, auch tauchen jene Lüste und Begierden nicht aus dem leiblichen Herzen auf. Schon Plato und Andere lassen sie aus der Tiefe des Leibes entspringen, die den tieferen Functionen des Lebens angehört. Längst ist der Zorn der Leber zugeschrieben worden; und Haß ist nur ein dauernder Zorn. Der Oestrus von Frauen und Männern, erwacht er nicht aus dem Brennpunkte des Geschlechtslebens? Aber alle jene Gebilde, deren Leben in Wildheit ausarten kann, werden vom Ganglien-Systeme regiert, welches durch den sympathi-

schen Nerven diese widernatürlichen Stimmungen des ihm untergeordneten Lebens dem Vorstellungsleben mittheilt, und dieses vom Leben des Gemüths ab- und jenen niedern und krankhaften Gefühlen und Trieben zu-wendet. Zu Gefühlen und Trieben des Gemüths werden jene Affectionen nicht, aber sie nehmen die Stelle des Gemüths ein und entwürdigen den Thron unseres innersten Selbst. Nicht als ob das Herz von Passionen frei wäre: die eigentliche Passion des Gemüths-Herzens ist die Selbstigkeit, diese verderbliche Ausartung der Selbstheit. Und sie gerade ist es, welche die sonst verschlossenen Pforten der Unterwelt öffnet und die Harpyen nebst den Erinnyen in das Gemüths-Leben einläßt. Daher heißt es also dennoch mit Recht: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken." Nicht genug, daß das Gemüthsleben also aus seinem Kreise verdrängt wird, so sinkt das ganze Seelenleben, wenn einmal der Zug dahin eingeleitet ist, in diese tiefe Leiblichkeit hinab und verwildert in den Zuständen von Manie, oder versinkt in den Abgrund von Melancholie, oder treibt sich in fixer oder vager Verworrenheit herum, indem zugleich das Gehirn an allen diesen Zuständen Antheil nimmt. So sehr wird das Seelenleben durch das leibliche bedingt, wenn es aufgehört hat ihm, wie es soll, selbst die Bedingungen vorzuschreiben, unter welchen allein das rechte Maß des leiblichen Lebens bewahrt werden kann. Inzwischen verstärkt uns alles dieß den Beweis, daß das organische Leben auf das innigste mit dem Seelenleben verknüpft und die Grundveste ist, auf welcher dieses ruht, von welcher aus es erregt, belebt, gekräftiget, aber auch herabgezogen, verwirrt, entkräftet wird, wenn es die ihm anvertrauten Zügel über das untergeordnete Leben aus der Hand läßt.

Drittes Kapitel.

Entwickelung des Seelen-Lebens durch das leibliche.

Ist der Leib, wie uns das Bewußtseyn in täglicher Erfahrung lehrt, der Träger des Seelenlebens, der Träger unserer Gefühle, Gedanken und Handlungen, ja unseres Bewußtseyns selbst: so ist es ja auch wohl nicht schwer zu begreifen, wie es ebenfalls die tägliche Beobachtung nachweiset, daß sich mit dem leiblichen und durch dasselbe, das Seelen-Leben entwickelt. Es folgt hieraus, daß, vor der Ausbildung des leiblichen Gesammtgebildes und dem Erwachen der Seelen-Organe, an keine Erscheinung des Seelebens, an kein Erwachen der Seele selbst, zu denken sey. Verfolgen wir diese inneren geheimnißvollen Vorgänge nach gesammelten Beobachtungen der besten physiologischen Forscher, und verknüpfen wir diese Beobachtungen Schritt vor Schritt mit der Einheit des Gedankens, die uns das Zerstreute sammeln, das ungeordnet Vorliegende nach inneren Gesetzen der Form und Ordnung gestalten heißt. Wenn sich in der Zeugung der Lebensfunke entzündet, welcher den

Keim des Menschenlebens in sich trägt, so eignet sich die Kraft, die in ihm lebt, und die nach innen und in die Zeit hinein sich als Seele entfaltet, zuerst eine äußere, räumliche, leibliche Form an. Aber die ursprünglich sich bildende Form ist noch nicht einmal fähig ein eigenes leibliches Leben zu führen, geschweige denn durch die der Seele angehörigen Organe das Leben der Seele zu wecken. Die erste Form, die sich der Lebensfunke erschafft, ist die Hülle, in welcher das Gestaltlose sich zur Gestalt bildet. Eine Ey-Hülle, und in ihr die Kraft des Lebens in gestaltloser Flüssigkeit, siehe da den Anfang des Menschen-Daseyns. Der König, wie der Bettler, der Dichter, wie der Staatsmann und der Held, nimmt diesen Anfang, diesen Auslauf in das Leben. Aus der ursprünglichen Flüssigkeit des Eyes (ovuli) scheiden sich, so wie das Ey wächst, in allmäliger Aufeinanderfolge die Organe des leiblichen und des Seelenlebens ab, und treten mit einander in gegliederte Verbindung. Dem werdenden Hirn gegenüber bildet sich das werdende Herz (als punctum saliens) in polarischer Entgegensetzung, und wie an das Hirn (anfangs auch nur Flüssigkeit in einer Hülle) sich das Rückenmark und die Sprossen der Nerven, so schließen sich an das Herz die Stämme und Sprossen der Gefäße, bestimmt einst das Blut in das gesammte organische Gebild zu treiben und wieder zum Herzen zurück zu führen. Aber noch strömt durch Herz und Gefäße, auch nachdem sie schon ausgebildet sind, kein eigenes, im werdenden Organismus selbsterzeugtes Blut: denn noch schlummern nicht blos die Organe der Dauung und des Athmens, als die blutbereitenden, sondern sie sind noch nicht einmal gebildet. Aus fremder Quelle strömt die Lebensnahrung in das werdende Menschengebild ein, das noch weder Gestalt noch Schöne hat, sondern der ver-

schlossenen Knospe gleicht, ehe sie sich zur Blume entwickelt, oder noch bestimmter der Frucht des Baumes an ihrem Stiele, der ihr den ernährenden Saft aus dem mütterlichen Stamme des Baumes zuführt. Aus dem Leibe der Mutter, in deren Schooße sich das Werdende bildet, wird ihm, das mit Recht Frucht (Leibesfrucht), genannt wird, durch den Fruchtstiel, die Nabelschnur, die mütterliche Nahrung zugeführt, und zwar zunächst zu einem Organe in dem sich gestaltenden Organen-Kreise, welches allein man in dieser Periode des werdenden Menschengebildes ein selbstlebendes und selbstthätiges nennen kann. Es ist die Leber, die sich früher denn Hirn und Herz ausbildet, und den eigentlichen Lebensherd der Frucht ausmacht. Hier ist die Stätte, wo die durch die Nabelschnur herbeigeführte mütterliche Lebensnahrung noch einmal durchkocht und zubereitet (assimilirt) wird, um dem ganzen werdenden Gebilde als Ernährungsstoff zu dienen. Geläutert*) in der Leber bahnt sich der junge Lebensquell durch die kurze Hohlvene seinen Weg in das Herz, welches aber nur noch ein Durchgangspunkt des Nahrungsstoffes ist, da seine Blätter, die Lungen, noch nicht entfaltet sind, um den Nahrungssaft aus dem Aether der atmosphärischen Luft zu erquicken und zu begeisten. Er bedarf dieser Erquickung, dieser Begeistung nicht: denn wie die Leber ihn verarbeitet, ist er zur Ernährung und Ausbildung aller Gebilde vollkommen tauglich. Er ist zunächst der Lebensreiz für das Herz, das vor

*) Aller Wahrscheinlichkeit nach führt die Nabelvene das Excrementizielle des geläuterten Nahrungssaftes zum Mutterkuchen zurück, so wie die Nabelarterie diesen Nahrungssaft aus dem Mutterkuchen der Leber zuführt, deren Function also in der Frucht eine ganz andere ist, als im zur Welt geborenen Kinde.

der Hand nur erst den Dienst einer Puls- oder Schlag-Ader verrichtet und durch die aus ihm sprossenden Schlagäderchen allen werdenden Gebilden den Nahrungssaft zuführt. Unter diese werdenden Gebilde gehört, nächst dem Hirne und Nervensystem, (das noch nicht als Erregungs-System lebt, und noch weit weniger als Seelenorgan, weil es ja erst selbst gebildet wird,) die Lunge einerseits, und das Daungssystem (Magen und Darmkanal, Bauchspeicheldrüse und das lymphatische System) andererseits; und es ist ein abentheuerlicher Gedanke, der die Frucht ihre Nahrung durch den Mund einsaugen läßt, der noch nicht einmal gebildet ist. Gleicher Weise ist es unstatthaft, die Frucht ihre Nahrung durch die Haut einsaugen zu lassen, die ja erst mit den Gebilden selbst entsteht. Wie die Organe des leiblichen Lebens, so werden auch die des Seelenlebens erst gebildet, noch zu keinem Dienste fähig. Die Sinne und Glieder sprossen ganz eigentlich wie Pflanzenknospen hervor, jene aus der Hirn-, diese aus der Rumpf-Hülle. Allmählich sondert sich die Knochenmasse aus der äußeren Hülle des Kopfes und Rumpfes ab und tritt zur bestimmten Gestalt der Schädel-, Brust- und Beken-Knochen zusammen. Die Gliedmaßen, die aus den oberen und unteren Enden des Rumpfes hervortreten, erscheinen anfangs als häutige mit Gallert erfüllte Bläschen, die sich aber ausdehnen und wachsen, und aus der Gallert die Röhrenknochen und Muskelsubstanz, an diesen Knochen haftend, entwikkeln, und innerhalb aus derselben Gallert die Gefäße und Nerven der Gliedmaßen hervortreiben. Wie die Gliedmaßen, so sind auch die Sinnes-Organe, wie das Gehirn selbst, ursprünglich nur häutige, mit Flüssigkeit erfüllte Säckchen (so sind es auch sogar die Zähne,) in denen allmählich die diesen Werkzeugen bestimmte Form entsteht. Und so bildet sich allmählich

in neun Monden-Monaten die Frucht aus, immer von der Mutter ernährt, immer auf dem beschriebenen Wege die Lebensnahrung ergreifend, verarbeitend und verbreitend. Die Frucht bildet also nicht, sondern sie wird gebildet, und ihr Leben gleicht dem Leben der Pflanze: es ist ein Gestaltungs-Leben, noch kein Leben der Empfindung und Bewegung, noch kein Seelenleben. Nur das Herz lebt, als Keim des Selbstgefühls; aber die Werkzeuge des Vorstellungs-Lebens sind noch verschlossen, und die des Bewegungs-Lebens werden noch nicht von jenen erregt. Aber woher denn die Bewegungen des Kindes in Mutterleibe, schon nach der ersten Hälfte der Schwangerschaft? Nicht von innen, nicht vom Erregungs-Systeme, dessen Springquell noch nicht aus dem erweckten Hirne in die Nerven strömt, kann dem gereiften Muskelapparat diese Bewegung kommen, sondern es muß blos der Reiz des immer mächtiger in sie einströmenden Blutes seyn, der in ihnen lediglich eine Art galvanischer Erschütterung hervorbringt, nicht zufällig, nicht zwecklos, sondern theils die Bewegungsorgane zu ihrem künftigen Dienste zu kräftigen und vorzuüben, theils allmählich zu einer Reactionskraft gegen den mütterlichen Fruchthälter heranzureifen, durch welche zuletzt der Kerker des eingeschlossenen Lebens gesprengt wird, indem der Fruchthälter als leidender Theil, die Kindeswehen empfindend, sich seiner Bürde zu entledigen strebt. Und dieß geschieht in der Geburt. Die gereifte Frucht fällt vom Baume, mit eigenem Leben schwanger. Und mit dem Momente der Geburt erscheint und entfaltet sich das Seelenleben.

Ehe wir diese Entfaltung, betrachtend wie sie die Beobachtung uns vorlegt, verfolgen, wird es nicht undienlich seyn einen Blick auf diese erste Bil-

dungsperiode des Menschengebildes im mütterlichen Schooße zurückzuwerfen. Wir würden sehr unrecht thun, wenn wir dem werdenden Gebilde kein Leben zuschrieben. Ein Lebensfunke fällt ja in den mütterlichen Schoos und glimmt fort bis er sich zur Flamme entzündet hat, die in ihrer ersten Wohnstätte zwar nur als Leben des Gebildes erscheint, und erst nachdem sie aus dieser Wohnstätte hervorgetreten, in ein inneres Leben zurückschlägt, aber als Leben des Gebildes der Erweis der individualisirenden Kraft ist, welche, sie selbst unsichtbar, das sichtbare Element ergreift und sich unterordnet. Nur im Gestalten zeigt sich jetzt diese Kraft des Lebens, bald aber wird sie sich auch in der Empfindung und Bewegung, ja im Bewußtseyn selbst zeigen: denn es ist die Schöpferweisheit, die sich in die Natur hinab und aus der Natur herauf gestaltet, und zugleich dieselbe Kraft, aus welcher das Leben des Leibes und der Seele quillt. Möge demnach die Seele immer noch schlummern im mütterlichen Leibe, schon ist sie im ersten Lebensfunken, nur als ein noch nicht entwickelter Keim vorhanden, als ein Keim, der zu seiner Entwickelung des äußeren Apparates bedarf, weil die Seele, um sich als Zeitwesen zu entfalten und als solches das Ewige in sich zu entwickeln, der Erregung und Ernährung ihrer Lebendigkeit durch die Naturkraft bedarf, die den Raum erfüllt, und die, nachdem sie vom leiblichen Gebilde aufgenommen und geläutert worden, als Lebensöl die Flamme des Seelenlebens fort und fort anfacht. Daher ist das leibliche Gebild und sein organisches Leben das erste, was sich aus dem Lebenskeime entwickeln und in die Erscheinung treten muß, die Wurzel gleichsam des ganzen Lebensbaumes, die sich in die dunkle (bewußtlose) Leiblichkeit eingräbt, um ihren Nahrungssaft dem blüthenvollen Wipfel zuzuführen, der seine Blätter in dem Lichte des Tages

bewegt. So ist also das organische Leben die Bedingung, nicht zur Erzeugung, sondern nur zur Erweckung des schlummernden, zur Ernährung des Nahrung-bedürftigen, Seelenlebens.

Wie nun die Seele, mit dem Heraustreten ihres gereiften leiblichen Wesens aus seiner Bildungsstätte, dem Schooße der Mutter, zu ihrem eigenthümlichen Leben erwacht, ihre Kraft mannichfaltig entfaltet, und derselben, und, mit ihr, ihres eigenen Lebens immer mehr mächtig wird, wollen wir jetzt weiter, nach treuer Beobachtung, verfolgen. Sie erwacht in dem Augenblicke, wo ihr leibliches Gebild zur Welt geboren wird. Ihr Erwachen ist Gefühl, ihr Gefühl Schmerz: denn der Reiz des neuen Lebenselements, der Luft, durchdringt den zarten Hautsinn und erschüttert durch ihn das ganze Nervensystem so, daß der Schlag der ersten Erregung den ganzen Organismus durchdringt und alles, was Muskel ist, in Bewegung setzt. Die Muskeln der Brust und des Unterleibes, der Zwerchmuskel, der diese beiden Höhlen trennt, gerathen in krampfhafte Zusammenziehung, ja selbst das Herz, nach welchem sich alles Blut hindrängt, zieht sich gewaltig zusammen, und bricht dem Blute eine neue Bahn, in die Lungen, welche, gereizt, die bisher verschlossene Pforte des Athems erbrechen, um den ersten Schrei des Kindes hervordringen zu lassen, der gleichsam den Aether der Luft herbeiruft, daß er als Odem in die luftbedürftige Lunge eingehe. Von nun an ist bis zum letzten Hauche des Lebens der Wechsel des Ein- und Ausathmens gegeben. Die Gemeinschaft mit dem höchsten Lebenselement der Natur ist eröffnet; das eigene Leben des Leibes beginnt. Aber mit ihm, wie gesagt, auch das Seelenleben. So wie der erste Schmerz überwunden ist, öffnet sich das Auge, vom

Reize des Lichts geweckt, und das erste Suchen der erwachten Seele ist das Suchen nach Licht. Bald öffnen sich auch die Lippen, vom Nahrungstriebe geweckt, und saugen begierig die dargebotene mütterliche Nahrung ein. Mit jeder erwachenden organischen Thätigkeit eröffnet sich eine Pforte, die das Seelenleben aufschließt. Die erwachten Sinne des Gefühls, des Gesichts, des Geschmacks, erwecken das Lebens-Gefühl und den Lebens-Trieb. Gesättiget jedoch von allen diesen Reizen, ermüdet von allen durch sie erregten Anstrengungen, sinkt die Seele auf einige Zeit in den Schlummer des Fötuslebens zurück. Die Leibeserregung, die von der Seele kommt, ist aufgehoben, der Leib ruht, und nur die verborgenen Organe des Pflanzenlebens treiben ihr Geschäft, das Geschäft der Ernährung und Gestaltung (Wachsthum) fort. Erquickt aber durch den Rücktritt in die magnetische Ruhe, und durch sie mit frischer Erregbarkeit erfüllt, erwacht die Seele von neuem, und erweitert in kurzer Zeit ihr Daseyn in Empfindungen, Gefühlen und Trieben. Bald sucht das Auge nicht mehr blos das Licht, sondern den Blick der Mutter; das Ohr sucht ihre Stimme, wie die, auch ohne Gegenstand saugenden, Lippen, ihre Brust suchen. Die Seele be-sinnet sich, sie wird ihrer Sinne mächtig. Und nicht blos ihrer Sinne, sondern auch ihrer Glieder, wenigstens so weit, daß sie dieselben aus innerem eigenem Antriebe bewegt. Die Lust des jungen Lebens erregt jetzt diese Bewegungen, wie vorher der Schmerz des gewaltig eindringenden Lebensreizes. Zur schönsten aller Bewegungen aber öffnen sich die Lippen im ersten Lächeln, wenn des Kindes Seele die Seele der Mutter im Blicke ihrer Liebe gefunden hat. Durch die Sinne wird das Organ der Vorstellungen erweckt. Die Seele lernt (bewußtlos) anschauen im Innern, (durch die erwachende Phantasie) ohne noch äußerlich

wahrhaft zu sehen, und dunkle Erinnerungen des Empfundenen durchziehen sie. In Kurzem erhält sie auch durch innere Uebung Gewalt über ihr Gesichtsorgan; sie lernt, wo noch nicht Formen, doch Farben, sondern und sichten, d. h. sehen. Doch bald erscheinen mit den Farben die Grenzen, mit den Grenzen die Formen. Die Seele lernt Gegenstände erkennen.

Man läßt gewöhnlich die Seele sich von außen hinein bilden; allein nur die Anregung kommt von außen, die bildende Kraft aber der Seele kommt jener von innen entgegen, gleich der organischen aus der Einheit in mannichfaltige Gegensätze hervortretend. Daher sind die ersten Erweise ihres Daseyns nur einfach, z. B. das Suchen des Lichts. Darum ist auch die Seele zuerst, wie Schiller sich ausdrückt, nur Welt, weil sie bei ihrem ersten Hervortreten nach außen noch nicht Kraft genug besitzt in sich zurückzukehren: denn mit dieser Rückkehr erwacht das Bewußtseyn. Vor dem erwachten Bewußtseyn ist die Seele durch die Sinne nur zum Auffassen des Mannichfaltigen aufgeregt worden; wohl schwebt eine Welt vor ihr, aber eine chaotische, und das Chaos der Dichter hat wirklich in der Seele seinen historischen Platz. Darum sind auch die Triebe und Gefühle nur noch subjectiv, beziehen sich blos auf das eigene, aber lediglich organische Daseyn, weil sie, wenn auch zum Theil von außen erregt, noch keine Gegenstände finden, und auch die Seele sich selbst noch kein Gegenstand ist. Aber es bedarf nichts als der Erstarkung der bildenden Kraft; (und diese Erstarkung erfolgt so gewiß als die tägliche Uebung Statt findet;) und siehe da, die Seele findet sich, und zwar zuerst als Bildnerin: denn die Seele erscheint ursprünglich nur als bildende Kraft, indem ihre Gefühle und

Triebe noch in der Leiblichkeit begraben sind. Von Gemüthszuständen, wie Haß und Liebe, so wie von Willensbeschlüssen u. d. gl. ist also noch gar nicht die Rede: denn nur erst das ins Bewußtseyn aufgenommene Gefühl (der Lust und des Schmerzes) erweckt das Gemüth, und erst der ins Bewußtseyn aufgenommene Trieb (die Kraft des Lebens) erweckt den Willen. Wir lassen daher vor der Hand die auf der Basis des Gemüths und Willens ruhenden Seiten des Seelenlebens, als dermalen noch unentwickelt, liegen, und verfolgen betrachtend nur die sich als bildende Kraft entfaltende Seele, wie dieselbe durch die, sich auf sie beziehenden, Organe des leiblichen Lebens geweckt wird. Nur der Lichtsinn, nur der Sinn des Gesichts, erweckt von außen diese Kraft: denn nur im Lichte und durch das Licht wird gebildet, gestaltet. Das äußere Licht entzündet das innere, die Intelligenz: denn eben im Unterscheiden, Sondern, Sichten, offenbart sich die Intelligenz; und es ergiebt sich hieraus, daß ohne Intelligenz gar kein Sehen möglich ist. Die Seele ist Intelligenz bevor sie noch zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangt, obwohl sie nur als Intelligenz zum Bewußtseyn gelangen kann. Zuerst sieht die Seele, als Intelligenz, blos äußerlich, im Auge, und die sichtbare Welt ist (für die Seele) das Werk ihres äußeren Bildens oder Gestaltens. Allein das äußere Auge weckt das innere auf, und das innere Auge ist das Organ des Bewußtseyns, des sich selbst erkennenden Lichts. Wie die Seele nur mittels des äußeren Auges die Welt erkennt, so nur mittels des inneren sich selbst. Das innere Auge ist eben so gut leibliches Organ als das äußere, nur nicht gestaltet wie das äußere, außer wiefern es die Gestalt der Kugel hat: es ist das Gehirn selbst. Das Gehirn ist Sehorgan, aber nur für die innere, für die Vorstellungswelt.

Das äußere Sehen ist kein Vorstellen: es ist ein Empfinden, ein Gewahrnehmen der Gegenstände selbst: das innere Sehen ist kein Empfinden, es ist ein Schaffen.

Zwar bildet die Intelligenz auch im äußeren Auge, aber sie schafft nicht, sie gestaltet das Gegenständliche blos nach, wie der Spiegel es thun würde, wenn er Intelligenz wäre. Dagegen aber faßt das äußere Auge auch das Licht blos auf, entwickelt es aber nicht; (außer im krankhaften Zustande, wenn es in gleiche Spannung mit dem Gehirne tritt; woher die Phantome;) das Gehirn hingegen faßt das Licht nicht auf, sondern ist selbst Licht-Erzeuger, so lange es gesund ist: und dieses Licht, nur nach innen leuchtend, ist das Material der Intelligenz, das Element, in dem sie lebt. Das Auge und das Gehirn haben nichts mit einander zu schaffen: denn das Auge tritt nicht mittels des Gehirns in die Seele, sondern die Seele tritt, auf den Reiz des äußeren Lichts, in das Auge. Das Gehirn ist keine Brücke, über welche die Gegenstände des Auges in die Seele träten, sondern es ist der Grund und Boden der inneren, der Vorstellungs-Welt. Das Vorstellen aber, obwohl ein Sehen, ist nicht bedingt durch äußeres Licht, und folglich dem äußeren Sehen nicht zu vergleichen. Wie kämen sonst die von Geburt Blinden zu Vorstellungen? Das Gehirn ist eine innere Sonne, die eine innere Welt beleuchtet. Unglückliche, denen diese Sonne ausgebrannt ist! Aber wie? erst ward das Gehirn Auge genannt, nun Sonne: wie reimt sich das zusammen? sehr wohl: denn das Gehirn ist eben Organ des inneren Sehens (Auge) indem es die Bedingung dieses Sehens, das innere Licht, erzeugt, d. h. Sonne ist. Das Gehirn erzeugt nur Licht für die

unsichtbare Welt (das All) der Vorstellungen; das Licht für die sichtbare Welt wird außen, in der Natur, erzeugt. Wohl können die Vorstellungen die sichtbare Welt zu ihrem Gegenstande haben, aber nur wiefern sie in das Reich der Begriffe übergegangen ist. Wenn die Seele die sichtbare Welt erblicken will, muß sie in das äußere Auge treten. Aber, kann man sagen, producirt oder reproducirt nicht die bildende Kraft im Innern Gestalten der Außenwelt, z. B. im Traume? Wem dieß so scheinen mag, der hat den Gesichtssinn noch nicht in seinem ganzen Umfange aufgefaßt. Der Gesichtssinn ist nicht mit dem Organe in der Augenhöhle, was man gewöhnlich für den vollständigen Gesichtssinn hält, geschlossen. Der Sehnerv, der sich im Grunde des Augapfels als Netzhaut ausbreitet, erweitert sich in der Kopfhöhle, und schwillt auf dem Grunde des Schädels zum Sehhügel an, ohne eigentlich schon zum Gehirne zu gehören. Und in dem Sehhügel müssen wir die Reproduction der Bilder suchen, die sich auf die Außenwelt beziehen: denn er ist durch die vorhergegangene Durchkreuzung der Sehnerven beider Augen von der Receptivität des äußeren Sehorgans befreit, und nimmt schon Antheil an der Lichterzeugenden Kraft des Gehirns, mit welchem er in Verbindung steht, obwohl er noch zum Gesichtssinne gehört. Er ist der active, der reproducirende Theil des Gesichtssinnes, oder vielmehr, die Seele, als bildende Kraft, verwandelt in ihm die Bilder des Auges in ihr eigenes Werk, oder eignet sie sich an, und kann dieselben, auch wenn sie dem Auge nicht mehr vorschweben, in ihm wieder erneuern, oder auch neue freigestaltend erzeugen. Der Sehhügel muß als die Werkstätte der reproductiven Einbildungskraft *)

*) Wir brauchen hier diesen Ausdruck, weil er seit Kant ein gewöhnlicher ist, und wir früher die

angesehen werden, wiefern diese sich auf das Sehen bezieht, und als die geheime Werkstatt der Träume, wiefern dieselben Bilder hervorzaubern. Der Sehhügel ist berührbar, wie vom äußeren Auge, so vom Gehirne, und verwandelt die Vorstellungen, welche die Seele in dem Lichtelemente des Gehirns erschafft, so wie dieselben als Reize dieses Bilderschaffende Organ berühren, selbst in Bilder um, wie im Traume, so in den Schöpfungen des Dichters. Auf gleiche Weise ist es auch mit dem Gehöre beschaffen. Das Reich der Töne ist im Ohre, nicht im Gehirne. Aber auch der Gehörsinn hat seinen inneren Apparat, mittels dessen die Seele des Künstlers Harmonien und Melodien reproducirt und producirt. Sogar für den Geschmack und Geruch giebt es eine innere Reproductionskraft, aber sie erscheint gleichfalls nicht im Gehirne, sondern in den Sinnorganen selbst.

Die Seele entwickelt sich also mittels der Sinne nur zu einem äußeren oder Welt-Leben, und lebt dieses Leben nicht in Vorstellungen, sondern in Empfindungen; und bevor nicht dieses Empfindungsleben ausgebildet ist, erwacht das Vorstellungsleben nicht. Die ersten erwachenden Vorstellungen sind die des Raumes und der Zeit. Obgleich durch die Empfindungen des Gesichts und Gehörs erregt, sind sie doch selbst keine Empfindungen, aber sie verknüpfen die Empfindungswelt mit der Vorstellungswelt. Die Seele *lebt* nicht im Raume, sonst wäre sie Leib; aber sie stellt den Raum vor, und tritt dadurch in Verbindung mit der Raumwelt, während ihr eigenes Leben in der Zeit verläuft, die aber ebenfalls nur eine nothwendige Vorstellung der Seele ist. Die Seele muß alle ihre Thätigkeiten und Zustände auf die Zeit beziehen, und in den Moment,

---

* Einbildungskraft in *diesem* Sinne, obschon nicht als etwas *normales*, anerkannt haben.

wo dieses zuerst geschieht, fällt auch das Erwachen des Bewußtseyns. Die Seele findet sich in der Zeit, als in dem eigenthümlichen Elemente ihres Daseyns. Aber ist denn auch die Zeit eine bloße Vorstellung? ist es gleicherweise der Raum? Wir schreiben den Dingen im Raume, und uns selbst in der Zeit, Wirklichkeit zu, und verstehen unter diesem Begriffe mehr als bloße Vorstellung: nämlich ein gegenständliches Seyn.

Was nun den Raum betrifft, so läßt er sich allerdings vom gegenständlichen Seyn der Dinge nicht trennen und wir können darum nicht vermeiden ihn selbst für etwas Reelles zu achten, obschon er für uns nur Vorstellung ist. Mit der Zeit hat es nicht dieselbe Bewandtniß: denn nicht die Dinge sind in der Zeit, sondern nur was in der Zeit geschieht. Alles aber was geschieht gehört zur Geschichte. Allein auch diese sind wir genöthiget für etwas Wirkliches, nicht für eine Fabel, zu halten: denn auch wir leben in der Zeit, und auch wir gehören der Geschichte an. Es ist daher einseitig den Begriff der Wirklichkeit an den der Realität (Dingheit) zu binden, und wir müssen demnach eben so gut eine ideelle als eine reelle Wirklichkeit eingestehen. Die Zeit ist also, wie wir selbst als Seelenwesen, ideell-wirklich, und die Vorstellung der Zeit öffnet uns die Pforte in ein Reich des unsichtbaren Seyns, das dem des sichtbaren (räumlichen) entgegengesetzt ist. Allein der Charakter der Zeit selbst scheint ja dieser Ansicht zu widersprechen: denn mit dem Begriffe des Seyns ist ja der der Beharrlichkeit unzertrennlich verknüpft, als welcher der Zeit eben abgeht; denn was ist flüchtiger als die Zeit? der Augenblick selbst ist schon im Entstehen verschwunden. Gleichwohl wissen wir so gewiß,

daß die Zeit ist, als wir selbst sind. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? nur dadurch, daß wir annehmen, daß die Beharrlichkeit der Zeit, nach der beschränkten Einrichtung, die wir besitzen, unserer Wahrnehmung entzogen sey. Die Zeit also, die uns zu fliehen scheint, muß auf einem Grunde haften, der nur an der Zeit selbst nicht wahrnehmbar ist: nämlich am Ewigen. Wenn wir uns demnach denken, daß jeder Augenblick der Zeit der Ewigkeit angehört, die das reine Seyn selbst ist (die wechsellose Beharrlichkeit) so sehen wir zugleich, wie wir selbst, als Zeitwesen, der Ewigkeit angehören, welche allerdings das Reich des unsichtbaren Seyns ist. Und so ist es. Was in der Zeit zu vergehen scheint, ist für die Ewigkeit unverloren, es sey beschaffen wie es wolle. Und so entwickelt sich also die Seele in der Zeit eigentlich für die Ewigkeit, ja schon in ihr selbst, da sie die Trägerin der Zeit ist. Im Ewigen leben, weben und sind wir, ohne es zu wissen oder auch zu wollen. Und so ist es denn auch nicht zu verwundern, daß sich das Ewige in uns ausspricht, sobald wir in die Zeit treten, sobald die Vorstellung der Zeit in uns erwacht: denn sie erwacht mit dem Bewußtseyn, und mit diesem erwacht der ewige Gedanke: die Vernunft. Daher die nothwendige Vorstellung von unserer Identität bei allem Wechsel der Vorstellungen. Daher in dieser Identität die Einheit, die alles Mannichfaltige vereiniget. Diese Einheit, diese Identität, diese Vernunft, dieses Bewußtseyn, wir können es durchaus nicht aus der Quelle unseres leiblichen Wesens ableiten, sondern müssen anerkennen, daß dieses innere Band unseres Wesens aus dem Reiche des unsichtbaren Seyns hervortritt, an dem es innerlich haftet, und von dem es, auch hervorgetreten, getragen wird. Aber daß es hervortrete, daß die

Seele erscheine in der Zeit, ist, wie alle Entwikkelung unseres inneren Daseyns, durch unser äußeres, leibliches bedingt. Wir haben bereits angedeutet, daß das Gehirn das Organ des Bewußtseyns sey. Nicht das Gehirn ist sich seiner bewußt, wie die materialistischen Psychologen wähnen, sondern die Lebendigkeit des Gehirns giebt das unsichtbare Element (innere Licht) her, in welches die ewige Einheit eingeht, und in welchem sie thätig ist. Wie der Aether der Atmosphäre am Brennstoffe zur Flamme wird, so das geistige Princip auf dem Lichtherde des organischen Lebens zum Ich, zum individuell-persönlichen Wesen. Das Licht, das uns innerlich erleuchtet, die Vernunft, das Bewußtseyn, ist also nicht als ein Erzeugniß des Gehirns anzusehen, sondern das Gehirn erzeugt nur das Element, in welchem die ewige Einheit thätig ist. Sie ist aber thätig, diese Einheit, nach ihrer innersten Natur, als Intelligenz, und ihre Gesetzlichkeit, in die Zeit eingegangen, entwickelt sich in uns als Verstand, so wie ihre Freiheit als Wille. Daher sind Verstand und Wille von unserer Persönlichkeit unzertrennlich, und werden auch in den Psychologien gewöhnlich die oberen Seelenkräfte genannt, indem sie sich von den sogenannten niederen nicht ableiten lassen, sondern bestimmt sind, dieselben zu beherrschen und zu ihrem Dienste zu gebrauchen. Aber aufgeregt zur Thätigkeit werden sie unaufhörlich, nicht sowohl von den niederen Seelenkräften, als vielmehr von den Seelen-Organen, die ja überhaupt die Erreger des inneren Lebens sind. Wie sich aber Alles, im inneren Leben wie im äußeren, nur Stufenweise entwickelt, so auch der Verstand und der Wille, welche noch lange mit Sinn und Trieb gleichsam ringen, um sie ihrer ursprünglichen Herrschaft zu entsetzen, und sich mit ihrem eigenen eingeborenen Herrscherrechte geltend zu machen.

Es giebt daher geistige Entwickelungsperioden, wie es physische giebt, und eine genaue Beobachtung erkennt sehr wohl, daß, in der Regel, beide mit einander gleichen Schritt halten. Es verlohnt sich der Mühe, ja es ist ein nicht abzuweisendes Geschäft der psychologischen Forschung, diese sich entsprechende doppelte Entwickelung, und zwar in der Beziehung, die hiebei das organische Leben auf das Leben der Seele hat, näher zu betrachten.

Bereits im vierten Kapitel des ersten Buchs haben wir die Grundlinien zur jetzigen Betrachtung gezogen. Wir ließen die Seele als Vorstellkraft durch entgegengesetzte, sich durchdringende Elemente: die Empfindung und den Gedanken, zur Erkenntniß gelangen. Dort konnten wir diesen Gegenstand nicht weiter entwickeln, weil blos von der Seele als Erkenntnißvermögen überhaupt die Rede war. Hier aber haben wir den Faden wieder aufzunehmen und die genannten Elemente in ihrem Wesen und ihrer Beziehung weiter zu verfolgen. Wir haben bereits gezeigt, daß, wie sich das Seelenleben aus dem leiblichen entwickelt, die Intelligenz zuerst durch den Sinn zur Empfindung geweckt wird. Die Intelligenz ist schon im Sinne thätig, aber bewußtlos: denn sie ist noch nicht zur Selbsterfassung gelangt. Vorhanden ist sie: denn der Beginn des inneren Lebens (bei der Geburt) ist auch der Beginn des Zeitlebens; und wenn auch die Zeit noch nicht vorgestellt wird, so wird doch in der Zeit gewirkt. Alle Empfindung geht in der Zeit vor sich. Die Intelligenz erscheint also schon in der Empfindung als Einheit: als Einheit des freien und gesetzlichen Vermögens: jenes ist sie im Auffassen des Stoffes, dieses in der Verbindung des Stoffes zur Form. Dieß zeigt sich am deutlichsten bei den Em-

pfindungen des Gesichts und Gehörs. Und namentlich durch diese wird die Intelligenz zur höheren, ja zur höchsten Thätigkeit, des Gedankens, erweckt. Der Gedanke erwacht aber erst nach erwachtem Bewußtseyn, und das Bewußtseyn erwacht, nachdem die Gesammtheit der Sinnesthätigkeiten hinlängliche Energie erreicht hat, um, wie in Einen Brennpunkt vereiniget, das Organ des Vorstellungslebens, das Gehirn, zu erregen. Dieses Organ ruht noch in der ersten Zeit, wo die Intelligenz durch äußere Erregung zuerst in die Peripherie der Sinne gerufen wird. Sobald die Erregung des Gehirns die Wirksamkeit der Intelligenz auch im Inneren rege macht, nimmt dieselbe einen andern Charakter an: den des sich selbst Findens im Bewußtseyn. Sie erkennt sich nun auch in ihrer Sinnenthätigkeit, sie ist mit Bewußtseyn in den Sinnen gegenwärtig, und das Gewahrwerden der Succession ihrer Empfindungen (namentlich derer des Gehörs,) nöthiget ihr die Vorstellung der Zeit ab. Von nun an ist sie mit Bewußtseyn blos in der Zeit thätig, aber nach ihrer, schon in der Sinnesthätigkeit geweckten, Weise: nämlich freigesetzlich. Hier tritt sie aber in ein dreifaches Verhältniß mit der Zeit, als dem Elemente ihrer Wirksamkeit, und zwar vermöge der ihr, als Intelligenz, eingebornen Gesetzlichkeit, die sich (Buch 1. Kap. 4.) als Setzen, Gegensetzen und Gleichsetzen ausspricht. Durch das erste findet sie die Zeit, indem sie den Augenblick auffaßt und fixirt: denn ihr Setzen ist ein Fixiren. Dadurch wird ihr die Zeit gegenwärtig, und die Gegenwart erscheint ihr eben als ein Werden. Aber der gegenwärtige Augenblick verschwindet, indem er einem andern Platz macht. Jedoch die Intelligenz hat ihn fixirt, und ist nun genöthiget den fixirten Moment dem neuerscheinenden entgegen zu setzen als ein Seyn gegen ein Wer-

den. An dem Acte des Seyns ist nichts mehr zu verändern, er ist vollbracht (perfectum). Und so stellt sich die Zeit, als Seyn, gegen die Zeit, als Werden, (Gegenwart) gehalten, in den Hintergrund, sie erscheint als Vergangenheit. Wie demnach die Intelligenz durch den Act des Setzens die Zeit findet, so hat sie dieselbe erst durch den Act des Entgegensetzens. Der gegenwärtige Augenblick ist erst unser geworden (in uns eingegangen) nachdem er vergangen ist. Aber die Intelligenz kann nun, wie sie sich in der Zeit gefunden, nicht mehr ohne sie leben, sie ist ihr Bedürfniß der Existenz geworden, sie sucht die Zeit. Der gegenwärtige Augenblick gnügt ihr nicht: denn er verschwindet; der vergangene auch nicht: denn sie kann nicht in ihm wirken, da er nicht mehr gegenwärtig ist. Ihrer Natur nach (welche ein Seyn und Werden zugleich ist) ist die Intelligenz genöthiget eine Zeit zu suchen, in welcher beides Seyn und Werden vereiniget ist, oder eine Zeit des Seynwerdens. Und diese Zeit nennen wir Zukunft. Die Zeit also mit ihren sogenannten drei Dimensionen ist die Sphäre, in welche die Intelligenz unausgesetzt einwirkt, so daß sie sich in jeder derselben auf besondere Weise entwikkelt. Diese Entwickelung geht zwar in der Sphäre des Vorstellungslebens vor sich, bezieht sich aber auf die des Empfindungslebens: denn die Zeit tritt aus der Empfindungswelt hervor und ist von ihr erfüllt. Die Intelligenz wendet sich also gegen die Empfindungs- (Sinnes-) Welt, die ihr in der Gegenwart als ein Werden entgegentritt, und faßt den Inhalt oder Stoff derselben zunächst mit freier Thätigkeit auf. In dieser Beziehung erscheint sie allerdings als Einbildungskraft, die, schon nach Kant, besagter Maßen, die Vermittlerin der Sinne und des Verstandes ist, die aber, für sich allein wirk-

sam, kein echtes und volles Bilden zu Stande bringt, wie wir früher (Buch 1. Kap. 4. 5.) gezeigt haben, und daher, wo sie als selbständiges Vermögen auftritt, eine widernatürliche Erscheinung ist. Das Verselbständigen des Empfindungsstoffes kann nicht ohne Beziehung auf die Intelligenz als Einheit geschehen, und dieser Act der Beziehung auf die Einheit ist der Denk-Act. Der Denkact ist die gesetzliche Thätigkeit der Intelligenz im Bewußtseyn: das Fixiren durch Beschränkung in die Denkform *); und Denken heißt überhaupt nichts Anders, als: im Bewußtseyn beschränken. In dem Denkacte, welcher in Beziehung auf den von der Einbildungskraft aufgenommenen Empfindungsstoff vor sich geht, wird derselbe zunächst blos nach dem Gesetze der Thesis beschränkt, d. h. er wird fixirt als etwas Bestehendes, als Substanz.

Die Welt der Empfindungen wird auf diese Weise eine Welt der Substanzen **), und Alles, was noch nicht substanziirt, noch nicht verständiget ist, erscheint als außerhalb der Substanz befindlich, aber

*) Wir brauchen kaum zu erinnern, daß unter der Denkform nichts todtes, mechanisches, sondern lebendige, aber nothwendige, in ihrer Verfahrungsweise unabänderliche Thätigkeit (der Intelligenz) zu verstehen sey.

**) Der Begriff der Substanz bedingt die Realität der Dinge; und wiefern er sich nicht als Begriff behauptet, sondern als etwas den Dingen Einwohnendes angesehen, folglich hypostasirt wird, wird die Vorstellung der Materie erzeugt, die demnach, wie man sieht, blos durch eine Art optischen Betruges zu Stande kommt.

ihr angehörig, als Accidenz. Die Intelligenz erscheint also bei diesem Acte (der Thesis) als Verständigendes, als Verstand, welcher die ganze Welt der Gegenwart beherrscht, und unter die Kategorie von Substanz und Accidenz bringt. Immer von neuem treten die Substanzen aus den Accidenzen (das Bestimmte aus dem Unbestimmten) wie die Sterne aus dem nächtlichen Himmel hervor; die Gegenwart, dem Verstande durch die Einbildungskraft vermählt, ist ein beständiges Werden, ein beständiges Zusammentreten des Werdenden zur Wirklichkeit. Dagegen drückt die Vergangenheit, besagter Maßen, ein Gewordenes, demnach ein Seyendes, Bestehendes aus, was wir anzusehen genöthiget sind als allem Werdenden zum Grunde liegend. Dieß geschieht nun durch einen dem Acte der Beziehung entgegengesetzten Act der Intelligenz: durch den Act der Unterscheidung, oder der Auffassung des Gegensatzes zwischen Werden und Seyn, zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Es ist der Act der Theilung des ursprünglich Vereinigten; und die Intelligenz erscheint in diesem Acte als Urtheilskraft (Ur-Theils-Kraft)*), thätig nach dem Gesetze der Antithesis. Das Vergangene, als ein Seyn, wird vom Gegenwärtigen, als dem Werdenden, unterschieden als Ursache und Wirkung, die letztere als aus der ersteren hervorgehend betrachtet; und bei diesem Acte entwickelt sich der Begriff der Nothwendigkeit, wie bei dem ersten der der Wirklichkeit. Wie aber bei der Schöpfung der Vorstellung des Wirklichen Einbildungskraft und Verstand gemeinschaftlich wirken mußten, jene als freies, dieser als gesetzliches Vermögen, so bedarf auch zur Bil-

*) Als solche hat, so viel uns bekannt, Christian Weiß die Urtheilskraft zuerst betrachtet.

dung der Vorstellung des nothwendigen (ursachlichen) Verhältnisses, die Urtheilskraft, als gesetzliches Vermögen, der Beihülfe eines freien, durch welches sie ihren Gegenstand erfaßt. Und dieses ist das Gedächtniß. Das Gedächtniß verhält sich zur Einbildungskraft, wie die Urtheilskraft zum Verstande. Allein noch erscheint hier die Intelligenz nicht auf der höchsten Stufe ihrer Thätigkeit. Diese betritt sie erst, wenn sie sich auf die Zukunft und ihren Gegenstand richtet. Hier erscheint sie nicht mehr, weder als Beziehendes, noch als Unterscheidendes, sondern als Ausgleichendes, thätig nach dem Gesetze der Synthesis. Hier erscheint die Intelligenz als Vernunft. Nicht das Reich des Wirklichen, das auf dem Nothwendigen ruht, sondern das Reich des Möglichen, dessen Grund die Freiheit ist, ist hier ihr Gegenstand. Das Mögliche ist aber weder mit dem Wirklichen, noch mit dem Nothwendigen gegeben, es kann also auch nicht als Gegenstand der Vernunft aufgefaßt, es muß geschaffen werden. Hiezu bedarf die Vernunft eines freien, schöpferischen Vermögens: es ist die Phantasie. Allein wir wissen, daß das freie Vermögen ohne das gesetzliche keinen Halt hat; und so muß denn auch die Thätigkeit der Vernunft die der Phantasie auf jedem Schritte begleiten, d. h. das Schaffen der Phantasie muß das Ausgleichungs-Geschäft der Vernunft ausdrücken. Das Ausgleichen ist aber nur unter der Bedingung eines Gegensatzes möglich, der jedoch durch die Vernunft aufhören soll Gegensatz zu seyn. Der gegebene Gegensatz ist der des Nothwendigen und Wirklichen, der Ursache und der Wirkung. Beide müssen aufhören im Gegensatze, das heißt, in der Geschiedenheit zu verharren: sie müssen verbunden werden. Dieß kann lediglich durch den Begriff der Wechselwirkung geschehen. Die Wirkung

muß sich eben so wohl auf die Ursache, als diese sich auf jene beziehen. Dieß geschieht indem die Wirkung in Beziehung auf die Ursache gedacht wird als Zweck, diese in Beziehung auf jene als Grund. Nun geht aber das (gesetzliche) Ausgleichungsgeschäft der Vernunft nicht ohne die freie Thätigkeit vor sich: diese muß sich also eben so wohl in der Idee des Zwecks als des Grundes offenbaren, d. h. ein freier Zweck muß sich auf einen freien Grund beziehen, und umgekehrt: kurz, das Reich der Möglichkeit muß als ein Reich der Freiheit erscheinen, in welchem Grund und Zweck verbunden sind. Jetzt wollen wir aber nicht vergessen, daß die ganze Thätigkeit der Intelligenz von der Empfindungs-Welt ausgeht, von ihr erregt wird, und, wie auf sie basirt, so auch auf sie gerichtet ist. Die Empfindungswelt ist die Welt des werdenden und seyenden Alls (Natur oder Schöpfung;). Der Ausspruch der Intelligenz also auf ihrer höchsten Stufe der Thätigkeit ist: daß die Schöpfung einen freien Grund und einen freien Zweck hat. Den freien Grund nennen wir Gott, den freien Zweck: das Reich Gottes; keines von beiden ist ohne das andere denkbar, und der Grund selbst ist nur denkbar als ausgehend auf den Zweck, als etwas Zukünftiges: ein Seynwerden.

Auf solche Weise entwickelt sich die Seele als Vorstellkraft, Intelligenz, Denkkraft, oder wie wir die geistig bildende Kraft sonst nennen wollen, die kein Schaffen, sondern ein Erkennen ist, und die daher auch wohl am besten Erkenntnißkraft heißt. Sie entwickelt sich, wie wir gesehen, aus einer Anregung von der Empfindungswelt aus, die Gewahrnehmung dieser aber ist bedingt durch unsere organische Einrichtung; und so ist es denn keinem Zweifel unterworfen, daß das Seelenleben auf der Erkennt-

niß-Seite durch das leibliche entwickelt wird. Ist es aber auch mit der Gefühls- und Willens-Seite also bewandt? Was zunächst die erste betrifft, so ist es wenigstens gewiß, daß unsere ursprünglichsten, früheſten Gefühle eine Verinnerlichung des leiblichen Lebens sind, die uns auch bis zu unserm Abscheiden nicht verlassen. Das Gefühl des Hungers und Durstes, so wie der Sättigung, das Gefühl der Hitze und des Frostes, so wie der wohlthätigen Wärme, ingleichen das Gefühl der Ermüdung und Schläfrigkeit, so wie das der Munterkeit und Kraft, das Heer krankhafter Gefühle nicht zu erwähnen: alle diese Gefühle gehen vom leiblichen Wesen und Leben aus, sind aber selbst nichts leibliches, sondern gehören, weil sie etwas Verinnerlichtes und folglich Innerliches sind, der inneren Lebendigkeit, der Seele selbst, an: denn unsere innere Lebendigkeit ist ja unsere Seele. Allerdings gehören sie nicht zum Seelen-Leben, obwohl das Seelenleben zum Theil auch ein Leben in Gefühlen ist, aber in Gefühlen anderer Art, nämlich in solchen, die aus der Seele selbst, wiefern sie Gemüth ist, ihren Ursprung nehmen. Aber von welcher Art auch unsere Gefühle seyn mögen, leibliche oder gemüthliche, es ist doch immer unsere Seele, in die sie entweder aufgenommen werden oder von der sie ausgehen. Wir sehen hier dasselbe Verhältniß sich wiederholen, welches auf der Erkenntniß-Seite Statt findet. In dieser gehört die Empfindung eben so wohl als der Gedanke der Erkenntniß an, ja jene erste ist ein wesentliches Element der letzteren. Gleichwohl ist die Empfindung organisch bedingt, obwohl nicht der Sinn empfindet, sondern die Seele. Ja noch mehr: das Vorstellungsleben selbst, das doch über dem Empfindungsleben steht, ist organisch bedingt, indem es ohne das Gehirnleben nicht Statt finden kann. Wenn es nun

mit dem Gemüthsleben derselbe Fall wäre? Zwar können wir es nicht aus dem Leben in leiblichen Gefühlen hervorgehen lassen, eben so wenig als das Vorstellungs- (Gedanken-) Leben aus dem Empfindungsleben; aber so wie das Vorstellungsleben durch die Empfindung wenigstens erregt und geweckt wird, so könnte es ja auf der Gemüths-Seite auch der Fall seyn, daß das Leben des Gemüths durch die leiblichen Gefühle erregt und geweckt würde. Damit wäre aber freilich das Gemüthsleben selbst noch nicht organisch begründet; oder mit andern Worten: es wäre damit noch kein organisches Subßrat des Gemüthslebens nachgewiesen. Ehe wir jedoch diesen letzteren Punkt berühren, wollen wir unser Bewußtseyn fragen, ob es uns eine Erregung und Erweckung des Gemüths durch die leiblichen Gefühle bezeuge. Alle leiblichen Gefühle fallen in Einen Brennpunkt zusammen, den wir das Lebensgefühl nennen können. Das Gefühl unseres Daseyns und Lebens selbst wird durch die Gesammtheit jener Gefühle geweckt, wie das Bewußtseyn durch die Gesammtheit der Sinnes-Empfindungen. Nun ruht unser ganzes Gemüthsleben auf dem Lebensgefühl: es ist kräftig oder schwach, heiter oder trübe und düster, nach dem Maße der Kraft oder Schwäche jenes Gefühls. Wir müssen demnach anerkennen, daß unser Gemüthsleben durch das organisch-bedingte Lebensgefühl erregt und geweckt wird. Wodurch ist aber das Lebensgefühl vermittelt? durch dieselben Seelenorgane, durch welche wir empfinden: durch den Nerven-Apparat. Zwar weder durch den Apparat der Sinnes- und Bewegungs-Nerven: denn die Bestimmung dieser ist eine andere, und liegt in ihrem Begriffe, folglich lediglich durch jenen Nervenapparat, welcher den Organen der leiblichen Lebens-Erhaltung, d. h. den Respirations- und Dauungs-Organen vorsteht, nämlich durch das

Ganglien-System, und zwar mittels des sympathischen Nerven. Welche andere Nerven sollen auch den Zustand des leiblichen Lebens aufnehmen und gleichsam reflectiren oder zur Kunde bringen, außer diejenigen, welche in die Erhaltungs-Organe dieses Lebens eindringen und sie zu ihren Functionen erregen? Allein diese Organe sind von dem Organe des Bewußtseyns, dem Gehirne, geschieden, und es bedarf eines Leiters um ihre Affectionen zu verinnerlichen, d. h. sie als Gefühle zur Vorstellung zu bringen. Und dieser Leiter ist bekannter und anerkannter Maßen der sympathische Nerv, der seinen Namen mit Recht führt als der Erreger der Sympathie zwischen Leib und Seele. Und so hätten wir also den ersten Theil unserer Aufgabe gelöst. Allein es bleibt der zweite und schwierigere übrig, den wir, als er sich darbot, vor der Hand bei Seite legten, die Frage: läßt sich auch ein organisches Substrat des Gemüthslebens selbst nachweisen? Wenn es ein solches giebt, so kann es in dem eben genannten Nerven-Apparat nicht liegen, so wenig als das Organ des Vorstellungslebens in den Sinneswerkzeugen liegt. Allein wir brauchen nicht weit zu suchen: wir haben dieses Organ in der That schon nachgewiesen, als wir die Verwandtschaft des Gemüthslebens mit dem Leben des leiblichen Herzens im vorhergehenden Kapitel darthaten. Das Herz ist eben so gut ein Organ des Seelenlebens als das Hirn; und wir fühlen ganz eigentlich unsere Gemüthsbewegungen im Herzen. Ist unser Herz jugendlich-kräftig, so ist es unser Gemüth auch; und mit der Abnahme unserer Herzens-Lebendigkeit erstirbt auch unsere Gemüths-Kraft. Es tritt hier ganz das Verhältniß wie zwischen Hirn- und Vorstellungs-Leben ein. Nicht als ob unser Gemüths-Leben durch das Leben des Herzens *erzeugt* würde: dieß ist ja auch nicht der

Fall mit dem Hirn- und Vorstellungs-Leben: aber erregt, immer von neuem angefacht und unterhalten wird das Leben des Gemüths durch das des Herzens. Weder (moralisches) Verlangen noch Abscheu, weder Liebe noch Haß, wohnen im leiblichen Herzen: sie wohnen in der Seele, wiefern sie Gemüth ist, aber der leibliche Träger und Erreger dieser Gefühle, die unseres Seelenlebens Mitte einnehmen, ist das Herz. Unser Herz zieht das Leben (im Blute) an, und treibt es aus; und auch unser Gemüth besitzt eine solche Anziehungs- und Propulsions-Kraft für das Leben in empfangender und gebender Liebe. Unser Gemüth hat es eben unmittelbar nur mit dem Leben zu thun, wie das Herz; und wiewohl das Leben, in welchem das Gemüth lebt, wovon es erfüllt ist (wie das Herz vom Blute), wonach es sich sehnt bei aller Fülle, und was es, von ihm gesättiget, selbst wieder auszuspenden genöthiget wird, wiewohl also dieses Leben ein inneres, ein Seelen-Leben ist, so ist es dennoch Leben, nicht denkbar ohne die Lebens-Kraft (denn das Leben ist ja Kraft), und muß uns folglich aus der Quelle zuströmen, aus welcher unser Daseyn und Leben überhaupt erhalten wird: aus der Fülle und Mitte des leiblichen Lebens; und diese wohnt und ist im Herzen. Und so erweiset sich das Herz wahrhaft als das Organ des Gemüthslebens. Herz und Hirn, Blut und Aether, Wärme und Licht, Leben und Geist, Gemüthskraft und Erkenntnißkraft, sie bilden eine fortgesetzte Parallele von Correlaten, die ihrem Wesen nach, nur auf verschiedenen Stufen des Daseyns und Wirkens, und in verschiedenen Sphären und Beziehungen, das Gleiche und Selbe sind.

Es bleibt jetzt nur noch übrig auszumitteln, ob auch die Kraft des Willens ihr Correlat nicht blos,

sondern auch ihr Organ, oder bestimmter ihren Träger und Erreger, im leiblichen Leben finde. Allerdings haben wir bereits gefunden, und ebenfalls im vorhergehenden Kapitel auseinandergesetzt, daß der Wille, als ausgehende Kraft, sein Organ im Muskel-Apparat hat. Aber auch der Wille, wie alle Lebenskraft, muß vom organischen Leben getragen, und auch von demselben aus erregt werden. So wird, erwiesener Maßen, das Vorstellungsleben vom Hirnleben getragen und vom Empfindungsleben (durch die Sinne) zuerst erregt; eben so wird das Gemüthsleben vom Leben des Herzens getragen, und vom leiblichen Gefühlsleben (im Lebensgefühl) zuerst erregt. Wie es aber ein Lebens-Gefühl giebt, so giebt es auch ein Kraftgefühl, welches sich selbst, oder vielmehr durch welches sich selbst die Kraft zum Handeln treibt. Und sobald dieses geschieht, erwacht der Wille. Er erwacht, wie die Intelligenz erwacht, durch äußere Aufregung. Das Kraftgefühl thut sich aber nur in den Muskeln kund. So wie die Lebenskraft in die Muskeln des Kindes dringt, und sie erfüllt, wie der Saft die Bäume, so erwacht auch im Kinde der Wille, als ihrer selbst mächtige, sich selbst erregende Kraft der That, die sich in äußerer Bewegung ausspricht. Es liegt daher am Tage, daß das Leben des Willens vom Muskelleben getragen wird; und es ist beinahe zu fühlen, wie der Wille äußerlich (physisch) mit der Muskelkraft zusammenfällt. Menschen mit kräftigen Muskeln haben auch einen kräftigen Willen; und umgekehrt schlaffmusklige, einen schlaffen. Anstrengungen, welche die Muskelkraft erschöpfen, erschöpfen auch die Kraft des Willens, und wir sind in solchen Momenten eben so wenig unserer Willenskraft länger mächtig, als nach lange und angestrengt fortgesetztem Denken unserer Denkkraft. Man kann also füglich sagen, daß die

Muskelkraft das Subſtrat der Willenskraft iſt. Allerdings bleibt der Wille, gleich der Gemüths- und Erkenntniß-Kraft, immer eine Seelen-Kraft: denn er iſt Kraft des inneren Lebens, und bewährt ſich als ſolche, indem er eben nur aus dem Inneren als (moraliſche) Thatkraft hervortritt. Allein ein Nahrungs-Element muß er denn doch im äußeren, leiblichen Leben haben, und er darf ſich auch dieſes Bedürfniſſes und dieſes Elements nicht ſchämen: denn das leibliche Leben iſt ja ſelbſt Kraft, ſtrömend aus der Quelle aller Kraft; und überdieß iſt es ja Ein Leben, was nach außen wie nach innen quillt und nur ſeiner ſelbſt als äußeres, und als eines äußeren nicht bewußt iſt. Laſſen wir alſo immer uns die Einrichtung gefallen, nach welcher der Bliz, welcher die Muskeln bewegt, als Kraft der Bewegung ihnen einwohnt, die aber, als innerliches Vermögen zu That und Handlung wahrgenommen, oder als ein Glied des inneren Lebens erſcheinend, ſich als Willenskraft zu erkennen giebt. Auch iſt ein Wollen ohne Thun noch kein Wollen, ſondern nur ein Denken des Wollens, ein Beſchluß; eben ſo wenig aber auch iſt ein Thun ein ſolches, das ſich nicht durch ſichtbare Bewegung ausſpricht. Wink und Wille iſt Eines, oder: der Wink iſt der ſichtbare Wille. Der Wille iſt aber an den Gedanken geknüpft wie der Muskel an den Nerven, doch ſo daß der Wille nicht ſein Selbſtbeſtimmungsvermögen, ſondern nur ſeine Richtung vom Gedanken empfängt. Wir wollen handeln, es treibt uns zum Handeln, lediglich weil wir die Kraft des Handelns beſizen; jede Kraft will ihr Recht behaupten, will ſich äußern, ſo auch die Kraft des Willens. Wir wollen handeln nur damit gehandelt werde, damit unſere innere Lebendigkeit äußerlich erſcheine, ſich kund gebe, ſich behaupte: denn das Leben will einen

Wirkungskreis haben, und ohne Wirksamkeit geht es unter. Allein die Intelligenz verbietet ein Richtungs-, ein Zweck-loses Handeln: und so bildet sie sich denn dem Willen ein und regiert ihn zur zweckmäßigen That. Der Wille, der sich von der Intelligenz losreißt, ist ein blinder, ein zerstörender Wille, er wird zum Zerstörungs-Triebe, der sich entweder durch Selbst-Erregung in sich selbst aufreibt (wie bei der Tobsucht,) oder sich durch Reize, die außer der Intelligenz liegen, z. B. durch den Geschlechtsreiz (wie in der Nymphomanie) erregen läßt. Der reine Wille aber ist das Gegentheil des ungebundenen oder auch des an fremde Reize gebundenen Willens, er ist der in die Sphäre der Freiheit erhobene Wille, oder die von uns früher genannte moralische Kraft, gleichsam der zu Bewußtseyn gekommene Wille, von der Vernunft, dem Lichte, der Freiheit unzertrennlich: seine That ist göttliche That: Erweis der Freiheit, des Geistes, und der Kraft. Er erwacht, nachdem die Seele durch den Glauben geheiliget, d. h. von allem unreinen Wesen geschieden ist. Er ist die geistig gewordene Thatkraft, nur noch ruhend auf dem leiblichen Leben und getragen von demselben, aber zugleich dasselbe beherrschend.

So viel von der Entwickelung des Seelenlebens aus dem leiblichen, als welches sich überall nur als der Träger und erste Erreger von jenem beurkundet, das ihm mit innerer, eingeborner Kraft entgegenkommt und nur der Ernährung von außen bedarf, um als innere Lebensflamme fortzubrennen.

Viertes Kapitel.

Wechselverhältniß von Leib und Seele.

Daß das Seelenleben vom leiblichen erregt und entwickelt, getragen und genährt wird, ist im Vorhergehenden gezeigt worden und für den aufmerksamen Beobachter keinem Zweifel unterworfen. Unser ganzes leibliches, d. h. sich auf den Leib beziehendes, Bewußtseyn geht von diesem aus, und wird durch seine Beschaffenheit und Einwirkung auf unser Gefühlvermögen bestimmt, ja das letztere selbst ist, wie wir gesehen, durch leibliche Einrichtung bedingt. Hiezu kommt, daß alle Gefühle, Vorstellungen, Triebe, die sich auf die Erhaltung unseres leiblichen Daseyns beziehen, auch ihre Wurzel in diesem selbst haben, so daß das Bewußtseyn derselben gleichsam nur ihr Wiederhall im Inneren ist. Wir führen hier statt aller anderen Beispiele nur das Lebensgefühl selbst an, als welches ganz auf der Beschaffenheit unseres leiblichen Wesens und Lebens beruht. Allein die Einwirkungen des Leibes auf die Seele sind noch weit specieller, als wir sie bisher

betrachtet haben. Jedes menschliche Individuum, kann man sagen, hat einen andern Leib, nach Maßgabe der Organisation überhaupt und der Beschaffenheit der organischen Systeme insbesondere; als durch welches beides das organische Leben, und durch dieses das Seelenleben bedeutend modificirt wird. Was zunächst die Verschiedenheit der Organisation betrifft, so hängt sie theils von der Zeugung ab, theils ist sie durch die Geschlechter und Lebensalter bedingt, theils durch klimatische und locale Beschaffenheiten. Alles dieß modificirt die Lebendigkeit der Seele selbst auf das bedeutendste. Durch die Zeugung wird nicht nur die leibliche Gestalt und Bildung der Eltern auf die Kinder übergetragen, sondern auch ihre Temperamentsbeschaffenheit, und durch diese die Art und Richtung der Neigungen und Fähigkeiten, doch so, daß das erzeugte Individuum, im Inneren wie im Aeußeren, bald mehr von der väterlichen, bald mehr von der mütterlichen Natur an sich trägt, nicht selten aber auch eine Verschmelzung von beiden offenbart. Die Geschlechter anlangend, so bedingt ihre physische Verschiedenheit auch ihre psychische. Die zarte und dem Bildungsgeschäfte bestimmte weibliche Organisation hat auch psychischer Seits eine überwiegende Empfänglichkeit zur Folge, die sich im Reichthume des Gefühlvermögens und der Einbildungskraft ausspricht; dahingegen die männliche Organisation, wie sie mehr das Gepräge von Kraft und Bewegung an sich trägt, auch psychischer Weise den vorwaltenden Charakter von Selbständigkeit und Selbstthätigkeit im Denken und Handeln mit sich führt. Die Lebensalter werfen nicht minder von der organischen Seite ihren Reflex auf die psychische. Der Höhe-Stand der organischen Erregbarkeit im Kinde macht daß sein Seelenleben ganz ein Sinnes- und Gefühls-Leben ist. Der rasche Blutlauf durch Herz und

Adern im jugendlichen Alter giebt dieser Jahreszeit des Lebens den Charakter der Phantasie und der Leidenschaft. Die feste und vollendete Organisation des reifen Alters drückt diesem das Gepräge der Besonnenheit und Selbständigkeit auf. Endlich sinkt im Greisenalter mit der physischen Kraft auch allmählich die Kraft der Seele. Die Stumpfheit der Nerven, die Langsamkeit des Herzschlages, die Starrheit der Muskeln ist auf dem Höhepunkte dieses Alters von Gedächtniß- und Verstandes-Schwäche, von Apathie des Gemüths, von eigensinniger Starrheit der Willenskraft begleitet, und verkündiget mit dem Ableben des Leibes auch das der Seele. Endlich prägt sich das heiße, das kalte und das gemäßigte Klima wie im organischen, so im Seelen-Leben aus. Die Sonne durchkocht das Blut in der heißen Zone so, daß es in glühender Phantasie und Leidenschaft wiederstrahlt; des äußersten Nordens Kälte drückt mit den Gestalten und der organischen Thätigkeit auch das fühlende, denkende und handelnde Leben in enge Kreise zusammen; und wie in den gemäßigten Himmelsstrichen die Gestalt und die organische Lebendigkeit am besten gedeiht und im schönsten Gleichgewichte ist, so auch entfaltet sich hier die Seele zum herrlichsten Reichthume und Gleichmaße aller ihrer Kräfte. Ja dasselbe Klima entwickelt nach der verschiedenen Localität des Landstriches, nach seiner erhabenen oder niedrigen Lage, nach seiner Begrenzung durch Gebirge, nach seinem Wasser-Reichthume oder Mangel, nach seiner Waldigkeit oder Kahlheit, nach der verschiedenen Natur des Bodens, andere Leiber, andere Seelen. Wie kräftig ist die Organisation der Bergbewohner, wie feurig ihr Geist, wie munter ihr Gemüth! und dagegen, wie ist in tiefliegenden, morastigen Gegenden, in engen Schluchten mit feuchter Luft und trübem Himmel, die psychische mit der organischen Lebendig-

keit verkümmert. Die Cretinen sind deß lebendige Zeugen. Wie der Boden, so die Nahrung; und wie die Nahrung, so das Leben, das innere wie das äußere. — Aber nicht blos die Organisation und das organische Leben überhaupt nach allen hier angegebenen, dasselbe modifizirenden Verhältnissen, sondern auch insbesondere der verschiedene Höhestand und das Vorwalten bestimmter organischer Systeme und Thätigkeiten in einem und demselben Organismus, begründen eine auffallend verschiedene Entwickelung und Richtung des Seelenlebens und der Seele überhaupt. Wir meinen hiemit das sogenannte Temperament und die organische Begründung desselben. Es ist anderswo*) ausführlicher die organische Grundlage der Temperamente auseinandergesetzt worden; weshalb wir hier, wo dieser Gegenstand nur beiläufig berührt werden kann, uns kürzer zu fassen haben. Je nachdem in einem Organismus das lymphatische, oder venöse, oder arteriöse, oder das Nerven-System vorwaltend entwikkelt und thätig ist, wirft es, seinen Wiederschein gleichsam, auf die Lebendigkeit der Seele, und giebt ihr eine besondere Lebens-Stimmung, die sie durch ihr ganzes Leben begleitet. Die Trägheit (Ruhe) des lymphatischen Systems, die Anziehungskraft (Bewegung nach innen) des venösen, die Repulsionskraft (Bewegung nach außen) des arteriösen, endlich die Erregbarkeit des Nerven-Systems, spiegelt sich in der Lebendigkeit der Seele ab, und giebt ihr die Stimmung entweder zur Ruhe, oder zu innerer Thätigkeit, oder zu äußerer Thätigkeit, oder zu vorzüglicher, immer wechselnder Erregung durch äußere Reize.

---

*) S. des Verfassers Lehrbuch der Anthropologie, und zwar den Abschnitt von den Temperamenten, wo die Bedeutung und Entwickelung derselben nach allen Richtungen des Seelenlebens verfolgt ist.

Wenn wir die Lebendigkeit der Seele, gleich der Beschaffenheit jeder Kraft überhaupt, in die Empfänglichkeit und das Reactionsvermögen (Energie) setzen, so wird die Seelenkraft, nach dem gegebenen Maßstabe, auf vierfache Weise bestimmbar seyn; als wodurch der Grund-Charakter der vier Ur-Temperamente bezeichnet wird. In der, durch das lymphatische System bedingten, Stimmung zur Ruhe (Trägheit) steht die Empfänglichkeit und die Energie der Seele gleich tief, und es wird so das sogenannte phlegmatische oder kaltblütige Temperament begründet. In der, durch das venöse System bedingten, Stimmung zu nach innen gehender Thätigkeit, steht nur die Receptivität tief, die Energie aber ist hochgestellt; und so erscheint das sogenannte melancholische oder schwerblütige Temperament. In der, durch das arteriöse System bedingten, Stimmung zu nach außen gehender Thätigkeit, ist beides die Empfänglichkeit und Energie gleich hoch gestellt: denn das Herz, der Brennpunkt dieses Systems, (wie die Leber der des venösen,) ist sein eigener Beweger. Hiedurch entsteht das sogenannte cholerische oder warmblütige Temperament. Endlich, in der, durch das Nervensystem bedingten, Stimmung zu beständig wechselnder Erregung, steht die Empfänglichkeit am höchsten, und waltet bedeutend über die Energie vor, so daß dieselbe fast gänzlich von ihr verdrängt wird. Dieses Verhältniß erzeugt den Charakter des sogenannten sanguinischen oder leichtblütigen Temperaments. Die phlegmatische Seele wird weder von der äußeren noch von der inneren Welt merklich angezogen und beschäftiget. Die melancholische Seele lebt ganz in einer inneren Welt des Gefühls, der Betrachtung und des Schaffens. Die cholerische Seele wird zur That und zum Schaffen in möglichst weiten Kreisen nach außen getrieben: das

praktische Leben ist ihr Element. Die sanguinische Seele haftet an der Außenwelt, aber nur um sich von ihr in möglichst größter Abwechselung für das Empfindungsleben erregen zu lassen. Dieses Temperament liebt den Genuß, wie das cholerische die That, das melancholische das Sinnen, und das phlegmatische den ruhigen Bestand. So bestimmt das Temperament die Neigung; durch die Neigung aber wird das Gemüth, und durch das Gemüth Verstand und Wille bestimmt. Mittelbarer weise hat also das Temperament, wiewohl in der leiblichen Lebendigkeit wurzelnd, dennoch auf die ganze Lebendigkeit der Seele und ihr Leben in Gefühlen, Vorstellungen und Handlungen Einfluß, welcher Einfluß sich bis auf die wissenschaftlichen, künstlerischen und religiösen Bestrebungen erstreckt; wie in dem eben angeführten Werke gezeigt worden ist. Aber noch auf eine andere Weise bestimmt das organische Leben die Seele, ihre Lebens-Erweisungen zuweilen fördernd, meist aber hemmend, unterdrückend, oder sie verstimmend und ihnen eine falsche Richtung gebend: nämlich in Krankheiten, acuten sowohl als chronischen, vorzüglich aber in den letzteren. Es wird späterhin über diesen Gegenstand ausführlicher die Rede seyn; wir beschränken uns daher jetzt blos auf die Bemerkung, daß die Krankheiten des lymphatischen Systems mit ihren Folgen (Skropheln, Rhachitis,) nicht selten die intellectuellen Fähigkeiten, frühzeitig, ja zu zeitig entwickeln und zu ungewöhnlicher Höhe steigern, daß einzelne Geistes- oder Gemüths-Anlagen während gewisser Nerven-Krankheiten (namentlich in den sogenannten magnetischen Zuständen) sich auf eine fast wunderbare Weise entfalten, aber nach der Krankheit wieder verschwinden, daß andere Nerven-, vorzüglich Hirn-Krankheiten auf die Verstimmung ja gänzliche Unterdrückung der intellectuellen Fähigkeiten

(wie im Blödsinne nach Ausschweifungen im Trunke und der Geschlechtslust) den entschiedensten Einfluß haben; endlich daß Krankheiten des venösen und arteriösen Systems (wie Leber-, Milz- und Herz-Krankheiten,) eine trübe, düstere oder reizbare Stimmung, oder vielmehr Verstimmung, des Gemüths, ja des moralischen Charakters begünstigen; weshalb jene krankhaften Zustände von Vielen sogar für die alleinige Ursache von dergleichen Zerrüttungen gehalten werden. So viel von dem Einflusse des Leibes auf die Seele, oder von dem ersten Gliede des Wechselverhältnisses, dessen zweites Glied nun in Betrachtung kommt.

Es ist nämlich nun auch zu erörtern, auf welche Weise die Seele auf den Leib einwirkt *). Diese Einwirkung ist von doppelter Art, oder nimmt eine doppelte Richtung. Die nächste ist die auf die Organe

---

*) Dieß soll nicht heißen: wie die Seele, als immaterielles Wesen auf den Leib als materielles einwirkt: denn wir erklären den Gegensatz von Materiell und Immateriell für null und nichtig, indem uns die sogenannte Materie nur Kraft ist, was die Seele auch ist, jene die empfindbare, äußerliche, diese die empfindende, innerliche. In der Kraft demnach ist Seele und Leib homogen; denn Alles was ist, ist Kraft. Was die Kraft in Kräfte scheidet, ist der schaffende Gedanke, der im Raumwesen (Leib) als Form, im Zeitwesen (Seele) als Gesetz erscheint. Der Mensch ist beides, Leib und Seele, in einem Leben, einer Kraft, und eben darum Individuum; und so folgt von selbst, daß Leib und Seele auf einander einwirken, oder noch bestimmter: daß der Leib der Seele, und die Seele dem Leibe einwohnt, dem Wesen nach, und daß beide von einander geschieden sind nur der Form nach. Indem also der Leib auf die Seele, und die Seele auf den Leib einwirkt, wirkt immer nur das Leben auf sich selbst.

des Seelenlebens selbst. Wir unterscheiden hier, wie früher, das Gehirn als Vorstellungsorgan, die Sinne, als Empfindungs-Organe, und die Glieder als Bewegungs-Organe. Wir sind uns ganz deutlich bewußt, daß das Geschäft des Vorstellens überhaupt, so wie das des Denkens insbesondere, von unserer inneren, psychischen Lebensenergie, der Intelligenz, nicht blos geleitet, sondern vollständig zu Stande gebracht wird; was nicht möglich wäre, wenn nicht das Princip der geistigen Einheit in das Vorstellungsorgan, die Thätigkeit desselben bestimmend und ordnend, einwirkte. Eben so wissen wir durch unser Bewußtseyn, daß dieselbe Intelligenz in den Empfindungs-Organen selbst waltet, indem sie dieselben ganz eigentlich blos als Werkzeuge der Wahrnehmung gebraucht, und den von ihnen aufgenommenen Stoff erst zur Empfindung verarbeitet. Unser Sehen, Hören u. s. w. kommt durchaus nur durch den Einfluß der Intelligenz auf das Sinn-Organ zu Stande; was sich z. B. schon daraus ergiebt, daß wir weder sehen, noch hören, noch sonst eine Empfindung mit Bewußtseyn haben, wenn wir nicht aufmerksam sind. Das Aufmerken ist ganz und rein die Sache der Intelligenz, und ein Beweis ihrer Wirksamkeit bei scheinbar ganz organischen Geschäften, folglich ein Beweis ihrer Durchdringung des organischen Lebens so weit dasselbe dem Dienste des Seelenlebens gewidmet ist. Am allerauffallendsten zeigt sich dieser Einfluß der Intelligenz, und zwar mittels des Willens, auf die Thätigkeit jenes Muskelapparats, welcher der Willkühr dient. Wie das Saiten-Instrument seinem Spieler, so dient der ganze Apparat der dem Willen unterworfenen Muskeln unbedingt der durch den Willen schaffenden Intelligenz. Die Kunst des Tänzers, und noch weit mehr des Aequilibristen, giebt den schlagendsten Beweis von

der vollendeten Herrschaft der Intelligenz über die Bewegungs-Organe mittels des Willens. Und dieser Wille selbst ist eine geistige Macht, keine physische, obschon, wie wir gezeigt, auf physischer Basis ruhend, aber nur so, wie der Gedanke selbst auf ihr ruht, nämlich als auf der Bedingung seines wirklichen Erscheinens, nicht als auf der Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt, als welche letztere in ihm selbst, in seinem eigenthümlichen Wesen begründet ist, welches dem Reiche des Unsichtbaren, dem geistigen Elemente angehört. In wiefern nun der Wille selbst des Gedankens bewegende Kraft ist, so folgt, daß derselbe, mittels der Intelligenz und durch sie, auch das Organ des Vorstellens, wie die Organe der Empfindung bestimmt; wiewohl dieses Bestimmen, da wo keine Organe zur Bewegung vorhanden sind, nur als ein Bestimmen zur Thätigkeit überhaupt, erscheinen kann. Auch die Phantasie, oder die geistig schaffende Kraft, welcher der Wille so nahe verwandt ist, wie sie nicht ohne innere Organe des Bildens wirken kann, und demnach von diesen hinsichtlich ihrer Wirksamkeit bedingt ist, bestimmt doch wiederum, eben durch ihr Schaffen, diese Organe als dem Vorstellungs-Organ (Gehirn) überhaupt angehörig, und beurkundet also hiedurch ihren Einfluß auf die organische Lebendigkeit, wiefern sie der Seele dient, oder auf die Organe des Seelenlebens.

Aber auch wiefern der Leib nicht Seelenorgan, sondern für sich selbst lebendes, obschon, durch dieses sein Leben, der Seele dienendes Gebild ist, wirkt diese, bekannter Maßen, in ihn ein; nur nicht auf dem Wege des Gedankens und Willens, sondern von Seiten des Gemüths, wiefern das Gemüthsleben Gefühlsleben, und durch das Gefühl dem leiblichen

Leben auf das innigste verbunden ist. Alle Affecte, alle Leidenschaften afficiren das leibliche Leben nicht blos überhaupt, indem sie auf dessen Gesammtlebendigkeit einwirken, sondern auch auf besondere Weise durch eigenthümliche Einwirkung auf einzelne organische Systeme, ja selbst auf einzelne Organe. Wenden wir jedoch unsern Blick zuerst auf jene allgemeine Einwirkung. Alle Zustände unseres Gemüths sind entweder solche, welche es erheben, oder solche, welche es niederdrücken. Wenn unser Seelenleben einen gedeihlichen Fortgang hat, wenn uns Alles wohlgelingt, wenn von außen das Glück uns lächelt, und uns die Freude begegnet, wenn von innen Einigkeit mit uns selbst und Zufriedenheit unser Theil ist, wenn wir jene innere Lebens-Sicherheit und Gewißheit genießen, die die alleinige Frucht einer kindlichen, heiteren Gottes-Zuversicht ist, so spiegelt sich dieser innere Zustand — wenn anders nicht körperliche Krankheit dazwischen tritt — in einem hohen Maße leibliches Wohlbefindens, und in einem raschen und leichten Fortgange aller Functionen des leiblichen Lebens ab. Die Organe der Dauung, des Athmens und des Kreislaufs, nicht minder die Organe des Seelenlebens selbst, Hirn und Sinnen-System nebst dem ganzen Muskelapparate mit dem ihn beherrschenden Nervensysteme, kurz, der ganze leibliche Organismus steht auf einer Lebenshöhe, wo die lebendigste Erregbarkeit mit dem kräftigsten Reactions-Vermögen auf Einer Stufe wirkt und das Resultat des freiesten Lebensgefühls erzeugt. Wenn hingegen die Seele von Kummer und Sorge niedergedrückt ist, oder im Zwiespalte mit sich selbst lebt, jener göttlichen Zuversicht beraubt, und wenn sie, sich selbst überlassen, in den Strudel der Leidenschaften geräth, z. B. in den Zustand hoffnungsloser Liebe: so wird das organische Leben nicht nur in allen seinen Functionen gehemmt,

sondern auch in seinem Daseyn selbst gefährdet und der Gefahr des Unterganges ausgesetzt. Wie oft entstehen aus Kummer, Noth, unglücklicher Liebe, auszehrende Krankheiten, als reine Wirkungen des Einflusses vom Gemüthe her. Doch noch deutlicher als in den allgemeinen Einwirkungen der Gemüthszustände auf das organische Leben überhaupt läßt sich der Einfluß dieser Zustände auf besondere Organe und ihre Functionen in bestimmten Affecten und Leidenschaften nachweisen; zwar nicht so, daß jeder Affect oder jede Leidenschaft nur etwa in einem Organe bestimmte widernatürliche Veränderungen hervorbrächte, sondern dieselben treten nur hier und da in bestimmten Organen vorwaltend hervor. Und diese Erscheinungen wollen wir jetzt herausheben. Wir können hier zugleich sehen, wie der inwendige und auswendige Mensch in solchen Fällen gleichsam in Eins zusammen fließen, wie die Seele gleichsam zum sichtbaren leiblichen Wesen wird. Im Affecte der Freude strahlt das Auge wie verklärt, und so das ganze Gesicht. Wie angenehm lächelt der Mund, wie sind alle Züge in Heiterkeit ausgeglichen, und sogar die Hautfarbe lebendiger, röther. Eben so ausdrucksvoll und dennoch höchst verschieden vom Ausdrucke der Freude im Gesichte ist der Affect der Scham. Die niedergeschlagenen Augen, das Erröthen bis zur Stirn, bis an das Ohr, bis in den Nacken, sprechen diesen Affect deutlich aus. Wiederum anders der Affect der Betrübniß oder der Traurigkeit. Die Thräne entträufelt dem trüben Auge, die Gesichtszüge sind abgespannt, die Mundwinkel herabgezogen, Seufzer und Schluchzen unterbrechen die Stimme und drücken sie nieder, die bei der Freude rasch und gehoben ist. Wie mahlt sich unverkennbar das Staunen, die Verwunderung, und wiederum auf ganz entgegengesetzte Weise die Furcht und der Schreck, in

Auge, Mund und Mienen, letztere Affecten sogar in der todtbleichen Gesichtsfarbe. Wie ganz anders wieder, und doch eben so ausdrucksvoll, der Aerger, der Zorn. Wie wenig verbirgt sich Liebe und Haß in Blick und Mienen, wenn nicht Verstellung dazwischen tritt. Und wie mannichfaltig und augenfällig sind die Wirkungen dieser Gemüthszustände auf die Werkzeuge des organischen Lebens. Die Freude hebt die Brust, das Herz schlägt kräftiger, rascher, und so alle Pulse; die Lebenswärme, das Lebensgefühl ist erhöht, alle Muskeln sind zu fröhlicher Bewegung gespannt. Wie ganz anders bei der Traurigkeit: die Bewegungen sind träg, die Sinne stumpf, das Athmen ist gehemmt, der Kreislauf schleichend, die Wärme vermindert, die Haut blaß; Verdauung, Schlaf ist gehemmt. Sonderbar, daß beide, Traurigkeit und Freude, Thränen hervorlocken; aber dennoch wie ganz anders das Weinen vor Freude und vor Betrübniß. Und nur der Mensch weint, obschon die Seele auch in das Auge des Thieres tritt. Noch weit mehr offenbart sich die Depression der Hauptfunctionen des organischen Lebens in der Furcht, vorzüglich aber im Schrecke. In beiden ist der Athem beklemmt, ja die Respiration oft für Augenblicke aufgehoben. Das Herz steht fast still, die Muskeln sind wie gelähmt, die Sinne versagen ihren Dienst, das Bewußtseyn selbst wird momentan aufgehoben. Und doch ist eben der Schreck zuweilen ein Erreger von Kräften, die dem Organismus im natürlichen Zustande nicht einwohnen. Der Stumme spricht, der Lahme geht, der Schwache trägt ungeheure Lasten. Der Schreck erweckt den todten Glauben: die Kraft der Wunder. Verwandt mit dem Schrecke in seinen energischen Wirkungen ist der Zorn, als vorübergehende Wuth. Die übermäßig angespannten Muskeln schwellen von einer mehr als gewöhnlichen Kraft, die, wenn sie ausbricht,

kaum durch die vereinigte Gewalt Mehrerer zu bändigen ist. Aber diesen Zug abgerechnet, ist der Zorn gerade das Gegentheil des Schrecks. Wie rollt das Auge des Zornigen, wie sprühet es Funken, wie verzerrt vom inneren Drange sind die Gesichtszüge! Er knirscht mit den Zähnen, die Stimme ist kreischend, brüllend, die Fäuste ballen, die Arme heben sich, der ganze Körper hat eine drohende Stellung. Der Athem fliegt, das Herz möchte die Brust zersprengen. Sehet hier, der äußeren Wahrnehmung blosgestellt, ein sich selbst vergessendes Gemüth! Blicken wir auf die inneren Functionen, so sehen wir oft beim Zorne Magenkrampf, Kolik, Erbrechen einer scharfen Galle, Durchfall (letzteren häufiger noch bei der Furcht) entstehen; wie denn überhaupt die Leber beim Zorne vorzüglich afficirt wird. Der Zorn, in der Regel, erregt; der Schreck kann tödten.

Und so sind denn Leib und Seele, als die beiden Glieder des Wechselverhältnisses unter sich selbst, mit ihren gegenseitigen Einflüssen auf einander, durch eben so bekannte als unwiderlegbare Thatsachen aufgestellt. Allein da ein Wechselverhältniß zwischen Entgegengesetzten nur dadurch zu Stande kommen kann, daß beide etwas Gemeinsames haben, worinne kein Gegensatz mehr Statt findet, so ist denn noch nöthig, um das Vorliegende zu begreifen, daß wir das Gemeinsame, oder das, worinne sich Leib und Seele gleich sind, aufsuchen, als das Band, welches die entgegengesetzten einiget, oder als die Gleichung, welche den Gegensatz aufhebt. Man hat gesagt, das Nervensystem, der Sitz des Gefühls, sey dieses vermittelnde. Allein das Nervensystem ist leibliches Gebild, und das Gefühl wohnt nicht dem Leibe ein, sondern der Seele, so innig es sich auch auf den Leib beziehen möge, z. B. das Gefühl körperlicher

Leiden. Nerv und Gefühl verhalten sich daher immer noch wie Leib und Seele, d. h. sie stehen im Gegensatze, und können daher nicht das den Gegensatz ausgleichende Dritte seyn. Nein, wir haben die Lösung näher. Woher stammen denn Leib und Seele? wem gehören sie beide gemeinschaftlich an? was haben sie beide selbst gemeinschaftlich? Beide stammen aus dem Leben, (der Urkraft,) beide gehören dem Leben an, beide haben das Leben mit einander gemein. Das Leben ist kein Product, sondern der Grund des Leibes und der Seele: es ist die bildende Kraft, die als Leben erscheint, indem sie aus sich hervor in den Gegensatz von Leib und Seele tritt. Der Leib ist bildende Kraft (Leben) und die Seele ist es auch. Hier ist also der Punkt, wo beide Eins sind, und zwar ursprünglich, so daß an eine radicale Entgegensetzung beider, die nur erst durch ein hinzukommendes Drittes ausgeglichen werden müßte, gar nicht zu denken ist. Dieses Dritte ist das Erste. Die bildende Kraft entfaltet sich zu Leib und Seele, wie wir dieß schon früher anerkannt haben; und so entsteht der Gegensatz eines Inneren und Aeußeren, der, wie er von der bildenden Kraft ausgeht, in ihr auch wieder verschwindet. Ein Leben erfüllt beide Leib und Seele, und ist dasjenige, worinne sich beide begegnen, worinne beide eins sind. Daher also kommt es, daß, was den Leib berührt, auch die Seele berührt, und was die Seele, auch den Leib. Daher, und aus keinem andern Grunde. Es ist kein anderes Band zwischen Seele und Leib als das Leben; beide sind nicht heterogene Substanzen, Naturen, oder Kräfte, oder wie man sie sonst nennen will, sondern sie sind eben Eine individuelle Kraft, die sich nur in entgegengesetzte Erscheinungsformen verzweigt. Welche von diesen Erscheinungsformen, die räumliche oder die zeitliche, die höherstehende sey, oder diejе-

nige, in welcher das Leben in höherer Dignität stehe, ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung wir bald übergehen werden. Jetzt ist nur noch vom bloßen Wechselverhältniß beider, als solchem, die Rede. In diesem Wechselverhältnisse haben beide gleiche Dignität und müssen sie haben: denn es ist eine und dieselbe Einheit (der bildenden Kraft) durch welche sie bedingt sind. Und so ist denn der alte Zweifelsknoten über die Möglichkeit der Verbindung so heterogener Substanzen wie Leib und Seele, materielles und immaterielles Wesen, gelöst. Wenn diese Heterogenität wirklich Statt fände, würde sie auch nicht zu heben seyn; wie alle die mißlungenen Versuche beweisen die Gemeinschaft zwischen Körper und Geist als wirklich verschiedenartigen Substanzen, zu erklären. Jener berüchtigte Gegensatz tritt nicht in das Leben hinein, sondern aus dem Leben, und als Leben, hervor, ruhend auf einem und demselben Grunde: der bildenden Kraft. Aber es tritt uns noch ein Einwurf, wie es scheint, von nicht geringem Gewichte, entgegen. Man kann zugeben, daß der Grund alles Lebens, ja daß das Leben selbst, im leiblichen wie im Seelen-Wesen, Kraft sey, ja sogar, daß diesem doppelten Leben, oder dieser doppelten Lebens-Erscheinung, eine und dieselbe (bildende) Kraft zum Grunde liege. Allein, wird man sagen, wir sehen ja doch überall in der Natur, daß jede Kraft ihr Substrat hat, an dem sie sich entwickelt, ihr Organ, durch das sie wirkt; und dieses organische Subsirat ist eben das, was wir Körper nennen, und ist folglich von der Kraft selbst, die ihm nur inhärirt, verschieden. Wir können daher den Unterschied zwischen Kraft und Materie nicht aufgeben; und ist dieß, so bleibt eine ursprüngliche Duplicität, die keine Ausgleichung zuläßt. Auch läßt sich das körperliche Subsirat, bei Allem, was in der

Natur erzeugt wird, überall nachweisen, wie bei der Pflanze das Samenkorn, bei dem Thiere die spermatische Flüssigkeit. „Wir erwiedern hierauf: woher denn das Substrat? ist es nicht auch etwas Erzeugtes? und woraus kann es erzeugt seyn, woraus kann es, wie alles Sichtbare und den Sinnen überhaupt Wahrnehmbare, hervorgehen, außer aus der Kraft, welche die Quelle aller Zeugung und Bildung ist? Alles räumlich Ent-stehende und Be-stehende setzt ein Etwas voraus aus dem es ent-steht und in dem es be-steht; und dieses Etwas, diesen Grund des Ent- und Be-stehens müssen wir Kraft nennen; wir haben keinen andern Namen dafür und keinen andern Begriff. Was uns demnach als Erstes, als Bedingung jeder Kraftthätigkeit entgegentritt, ist in der That nur ein Abgeleitetes, ein Zweites, ohne ein wahrhaft Erstes, ein unsichtbar-thätiges, nicht denkbar. Es ist daher nur ein Schein, eine Täuschung, die uns außer der Kraft noch ein von ihr verschiedenes Substrat, als Bedingung ihrer Wirksamkeit, annehmen läßt; und müssen wir dergleichen Substrate anerkennen, wie dieß denn auf dem Standpunkte der blos sinnlichen Betrachtung wirklich der Fall ist, so sind wir doch auf dem Standpunkte der Forschung genöthiget, selbst diese Substrate wieder auf die Kraft, als die Quelle alles Erzeugnisses, zurückzuführen. Und so gelangen wir immer wieder auf den Punkt, welcher allein uns alle erscheinende Duplicität erklären kann: nämlich auf die ursprüngliche Einheit der Kraft, die sich aber aus innerer Nothwendigkeit in Gegensätze entfaltet. Und diese Nothwendigkeit haben wir früher, in der unzertrennlichen Verbindung von Wesen und Form in der Kraft, nachgewiesen. Dieß noch schlüßlich zur Rechtfertigung unserer aufgestellten Erklärung vom Wechselverhältnisse des Leibes und der Seele.

Fünftes Kapitel.

Primat des Seelenlebens.

Wenn etwa aus dem Vorhergehenden geschlossen werden sollte, daß das leibliche Leben mit dem Seelenleben gleiche Dignität besitze, weil beide aus derselben Quelle hervorgehen, so würde dieser Schluß eben so unbegründet als übereilt seyn. Wir dürfen nicht vergessen, daß die ganze sichtbare, oder sogenannte Körper-Welt (Schöpfung) aus der Allmacht und Allweisheit des Schöpfergeistes hervorgeht. Wer sich eben so dünkelvoller als kurzsichtiger Weise unterfängt das All der Dinge aus sich selbst entstehen zu lassen und etwa eine ewige Materie anzunehmen, aus der sich das unermeßliche Weltgebäude mit allen seinen Gebilden und Erzeugnissen wie von selbst entwickelt, der bleibt uns immer und ewig das Wie? dieser Entwickelung schuldig, er müßte denn etwa nachweisen können, wie die Vernunft aus der Unvernunft entspringe. Nicht die Unvernunft, sondern die Urvernunft, oder besser der Urgeist, ist für unsern Geist, für das in uns Sinnende, Denkende, sich selbst frei zu

freiem Thun bestimmende, und für dieses Thun ein heiliges Gesetz anzuerkennen Genöthigte, der alleinige in unserm Bewußtseyn widerspruchlose Erklärungsgrund von allem Seyn und Werden. Und wie im Ganzen und für das Ganze, so auch für das Einzelne. Die Weisheit der Allmacht lebt und schafft in der Blüthe des Baumes und im Eye des Vogels, wie in unserer leiblichen Einrichtung und in der unserer Seele. Unsere Seele ist aber genöthiget nicht den Leib, sondern sich selbst als Zweck ihres Lebens zu denken. Sie fühlt und erkennt allerdings am Leibe das äußerliche Wesen des Lebens, das in ihr ist: sie fühlt und erkennt, daß dasselbe Leben, das in ihr lebt, auch das Leben ihres Leibes ist. Ihres Leibes: denn sie betrachtet den Leib als ihr angehörig, nicht sich betrachtet sie als angehörig dem Leibe. Und hier liegt die erste Bestätigung des Vorranges, den die Seele vor dem Leibe hat. Der Leib verhält sich zur Seele (im Normal-Zustande) wie der Diener zum Herrn. Dieß ist das Grundverhältniß zwischen beiden, das sich überall ausspricht. Und dieses Verhältniß haben wir durch klare Auseinandersetzung für die Ueberzeugung zu begründen.

Daß der Leib der Seele diene, ist schon aus der Betrachtung des vorigen Kapitels klar: denn die höher stehenden organischen Gebilde sind eben nur Seelenwerkzeuge; und auch da, wo der Leib sich selber zu leben scheint, in seinen assimilirenden und plastischen Organen, erhält er doch nur sich selbst, um die höheren, der Seele dienenden Organe erhalten zu können: er dient also, sowohl mittelbar als unmittelbar, dem Seelenleben. Allein hieraus folgt doch noch kein untergeordnetes Verhältniß: denn wenn sich erweisen läßt, daß die Seele wieder dem Leibe dient, wie er ihr, so heben sie mit einander

auf: es bleibt ein reines Wechselverhältniß und sie sind sich coordinirt. Ja nach den Beweisen die wir von dem mannichfaltigen Einfluß des Leibes auf die Seele erhalten haben, besonders in krankhaften Zuständen, sollte man wohl glauben, daß der Leib in mancher Beziehung die Seele sogar beherrsche. Allein ein krankhaftes Verhältniß ist kein normales, und mit diesem haben wir es hier allein zu thun. Die nächste Frage ist, ob die Seele auch wirklich dem Leibe für seine Zwecke diene? Der eigene Zweck des Leibes und seines Lebens ist dessen Selbsterhaltung. Behufs dieser scheint offenbar die Seele mit ihren Kräften auf mehr als Eine Weise zum Dienste des Leibes bestellt. Zuerst muß sie über ihren Leib wachen, daß er nicht von äußeren Reizen und Schädlichkeiten irgend einer Art gefährdet werde. Die Elemente und Wesen der Natur, mechanische Gewalten, Gifte, ja die Nahrungsmittel selbst können Leib und Leben zerstören; von allen Seiten droht Gefahr, wenn die Seele nicht wacht und thätig ist sie abzuwenden. Und welche Pflege des Leibes von Seiten der Seele machen nicht wirkliche Krankheiten nöthig! Sodann: dient nicht die Seele dem Leibe vom Morgen bis zum Abend, besorgt für seine Reinigung, Bekleidung, Ernährung? ja, dient sie ihm in letzterer Hinsicht nicht oft eigentlich sklavisch, indem sie den Bauch zu ihrem Gott macht? Und wenn dieß auch nicht geschieht: kann sich der Leib selbst ernähren, sich Speisen und Getränke verschaffen, die rechte Art, das rechte Maß derselben wählen und bestimmen? Und wenn wir uns in letzterer Hinsicht täuschen, und wirklich der Leib durch den Instinct für sich sorgt und die Seele nur die Befehle des Instincts befolgt: ist sie da nicht ganz eigentlich des Leibes Dienerin? Jedoch wer sieht nicht, daß die Seele überall, wo sie dem Leibe zu seiner Nahrung und Nothdurft behülflich ist, gerade nur so

für ihn sorgt, wie der Herr für seinen Diener! Die Seele bedarf des Leibes und seines Lebens zu ihrem eigenen Leben, zu ihrer eigenen Wirksamkeit, zu Erreichung ihrer eigenen Zwecke. Würde sie ohne ihn bestehen können, sie würde sich nicht um ihn bekümmern. Nicht der Leib ist sich seiner bewußt, sondern die Seele ist sich ihrer selbst und ihres Leibes bewußt; des letzteren eben als ihres Werkzeugs und des Verbindungsmittels zwischen sich selbst und der Welt, welche die Werkstätte des schaffenden und sich in der Welt und durch die Welt ausbildenden Seelenlebens ist. Allerdings ist die Seele auch in dieser Hinsicht vom Leibe abhängig: denn wie wollte sie etwas von der Welt vernehmen ohne die Sinne? wie wollte sie ihre That- und Schöpfungs-Kraft in der Welt ausprägen ohne die Bewegungswerkzeuge? Es werde das Auge, das Ohr verschlossen, und die Welt der Farben und der Gestalten, der Sprache und des Gesanges ist nicht mehr. Es werde der Arm, der Fuß, die Zunge gelähmt, und die Brücke ist zerbrochen, auf welcher sich die Seele in die Welt hinüber bewegt. Dessen ungeachtet herrschen im Normalzustande die Sinnes- und Bewegungs-Werkzeuge nicht über die Seele, sondern die Seele herrscht über sie. Die Abhängigkeit der Seele also von diesen leiblichen Werkzeugen, wie von allem übrigen, ist kein Dienst, noch weit weniger eine Sklaverei, und der Leib ist kein Kerker, wie Viele gewähnt haben und noch wähnen: sondern jene Abhängigkeit ist keine andere als die, welche der Baum von der Wurzel hat: die der Sicherung und Erhaltung seines Daseyns zu seinem eigenthümlichen Geschäfte. Wäre der Leib ein Kerker, so wäre die Seele eine Gefangene: dieß ist sie aber nicht, wenigstens durch den Leib nicht, in welchem sie sich ja zu Leben und Freiheit entwickelt, sondern wenn sie gefangen ist, so ist sie es in ihren Lüsten, die nicht aus der Noth-

durst des Leibes stammen, sondern aus ihrem eigenen Hange zum Bösen, für welchen man oft verkehrter Weise den Leib hat büßen lassen, zum größten Nachtheile des Seelenlebens selbst. Nein, der Leib erhält und kräftiget die Seele, daß sie ihre Schwingen frei entfalten kann, wenn anders sie nicht durch ihre eigene Schuld den Leib niederdrückt, so daß zuletzt auch sie unter seinem Drucke erliegt. Denn so groß ist die Gewalt der Seele über den Leib, daß sie ihn nicht blos regiert, wie der Steuermann das Schiff, sondern daß sie ihm auch auf vielfältige Weise den Untergang bereiten kann. Er muß der Seele gehorchen, wenn sie ihn zu Ausschweifungen aller Art mißbrauchen will, in der Gefräßigkeit, Völlerei, Wollust, oder zu übermäßigen Anstrengungen oder tollkühnen Uebungen, oder endlich sogar zur Selbstentleibung. Allein, abgesehen von diesem frevelhaften Mißbrauche des Leibes, kann und soll die Seele seine Beherrscherin seyn, so weit sie immer seine Dienste für ihre Zwecke bedarf. Nur die Functionen des leiblichen Ernährungs- und Bildungs-Geschäfts in seiner innersten Tiefe sind der Seele entzogen, wiewohl an dessen Grenzen die freie Thätigkeit der Naturthätigkeit entgegentritt und wirksam in sie eingreift: denn nicht blos das Athmen und die Aufnahme von Speise und Trank, sondern auch fast alle natürliche Ausscheidungen sind, zum Theil wenigstens, durch den Willen bedingt.

Alle diese Erweise der Herrschaft und Selbstmacht des Seelenlebens aber liegen eben nur an der äußersten Grenze der Seelenvermögen; sie steigern sich in dem Maße wie sich die Seele in sich selbst zusammenfaßt und in ihrem Lebens-Elemente, dem Bewußtseyn, die Herrschaft über sich selbst ausübt. Hier treibt sie das Geschäft ihrer Ernährung und

Bildung, welchem der Leib ganz fremd ist, da es gänzlich außer seiner Sphäre, nämlich in dem Kreise der Freiheit liegt. Und dieser Lichtkreis der Freiheit ist es, welcher dem Seelenleben das Primat über das leibliche sichert. Die Seele erkennt hier, daß sie über dem leiblichen Leben steht, dessen Existenz nur auf den Raum und die Selbsterhaltung im Raume beschränkt ist; da hingegen das Leben der Seele in der Zeit das des Raumes überfliegt und sich sogar über die Schranken der Zeit in das Gebiet des Ewigen erheben kann, in welchem es vor allem Wandel und Wechsel gesichert ist. Die Seele wird es hier gewahr, daß sie eine höhere Bestimmung hat als im Leibe und für den Leib zu leben, sie erkennt ihn als eine nothwendige Bedingung ihrer irdischen Entwickelung; aber sie erkennt zugleich, daß er nur entfernter Weise die Bedingung ihrer ewigen Entwickelung ist, wiefern er nämlich ihre zeitliche Existenz begründet, ohne welche die Seele sich nicht für ihre höhere entfalten kann. Sie entfaltet sich aber für ihr höheres Seyn, indem sich ein höheres Princip, der Geist, mit ihr vereiniget, der sie in das Element des Geisterreiches, in das der Freiheit, einführt. Nicht dem Leibe vermählt sich der Geist, als das Höchste, sondern der Seele. Er geht in sie ein als das geistig-bildende Princip, zu dem sich die Seele als das der geistigen Bildung fähige Wesen verhält. Auch im Leibe zwar herrscht das bildende Princip, aber nicht als geistiges, nicht als erscheinend im Lichte des Bewußtseyns. In dieses ist, wie wir wissen, allein die Seele aufgenommen: und hiedurch eigentlich ist die wahre Kluft zwischen dem Seelenleben und dem leiblichen gestellt und befestiget. Wenn der Leib seiner bewußt seyn könnte, so wäre er Seele; so wie die Seele, wenn sie ihr Bewußtseyn verlöre, zum Leibe würde; welcher Beschaffenheit

sie sich wenigstens in manchen widernatürlichen Lebenszuständen anzunähern scheint; wovon späterhin die Rede seyn wird. In solchen Zuständen würde aber auch die Seele ihr Primat über den Leib verloren haben, jedoch eben dadurch beweisen, daß sie dasselbe in ihrem normalen Zustande besitzt. Sie besitzt es aber nur, wie fern und so lange sie sich im Lebenskreise der Freiheit erhält. Aus diesem Kreise herausgetreten geht sie für ihre höhere Ausbildung und Bestimmung verloren. Es ist nöthig sie auf kurze Zeit, in diesem Kreise waltend, zu betrachten, um es desto augenfälliger zu machen, wie hoch ihr Leben, wenn es sich in reiner Eigenthümlichkeit entfaltet, über dem leiblichen Leben steht. Die Seele, in sich gesammelt, und zum Bewußtseyn ihrer Freiheit erhoben, fühlt auch hiemit zugleich und wird gewahr, daß geistiges Wesen in ihr ist, welches sie ganz durchdringen, sie ganz in seine geistige Form aufnehmen und verklären will. In dem Maße, wie sie sich in ihrer Freiheit erhält — und sie kann dieß nur, indem sie alles Fesselnde von sich zurückweiset — gewinnt das geistig-bildende Wesen immer mehr Raum in ihr, und wandelt ihr Wesen in das seinige: in Licht, in Erkenntniß und Weisheit um. Sie tritt in das Element der Wahrheit ein, und findet sich in diesem heiter-freien Elemente selig. Sie erkennt, daß es hier nur um ein immerwährendes Weiterschreiten in der Vollkommenheit und durch diese in der Seligkeit zu thun ist, daß frei und immer freier, licht und immer lichter, rein und immer reiner, heiliger werden nichts anderes sey, als immer höher im Leben steigen; sie erkennt, daß in dem Begriffe des Lebens Alles umfaßt liege, was nur immer von Wünschenswerthem denkbar sey, und daß darum die Bedingung des Freiwerdens so über alles hoch zu stellen sey, weil sie die des Lebens selbst ist. Werfen wir nun von

hier aus einen Blick zurück auf das leibliche Leben, so sehen wir, wie wenig es noch den Namen des Lebens verdient, wie es eben nur an der Grenze der Innerlichkeit steht, in welcher selbst sich erst des Lebens Herrlichkeit offenbart. Das rein Innerliche ist der Geist, so wie das rein äußerliche die Welt. Der Leib verhält sich zur Welt, wie die Seele zum Geiste, d. h. der Leib ernährt sich aus der Welt, und hat seinen ganzen Bestand in ihr, da hingegen die Seele, sie sträube sich auch wie sie wolle gegen diese Anerkennung, die Nahrung ihres Lebens und ihren unwandelbaren Bestand nur im Geiste findet. Nur in ihm hat sie ihr wahres Leben und eben darum auch die Erkenntniß der Wahrheit, welche Wahrheit für sie ist. Und diese Wahrheit sagt ihr, daß der Leib und alles, was ihm angehört, nur eine vorüberschwindende Erscheinung ist, eben nur tauglich und bestimmt das Leben der Seele anzuzünden und dessen Flamme zu nähren, aber nicht bestimmt das Leben der Seele an sich und herab zu sich zu ziehen, so daß der Leib zwar der Seele unentbehrlich ist, aber nur, wie bereits gesagt, zu ihrer höheren Entwickelung. Nicht als ob diese Entwickelung ihr vom Leibe herkäme und durch ihn zu Stande gebracht würde — kann sie doch nur durch den Geist zu Stande kommen —: sondern in so fern, als der Leib die Lebendigkeit der Seele immer von neuem anfacht als äußere Lebensbedingung für ihr Zeitleben, in welchem sich das ewige, das Leben im Geiste entwickeln und gestalten soll. Hat der Geist einmal das Leben der Seele in sich aufgenommen, so ist diesem die Unvergänglichkeit gesichert, wenn es auch in der Zeit verschwindet, indem der Leib allgemach aufhört ein taugliches Werkzeug ihrer Erhaltung im Zeitleben zu seyn, und indem er selbst seiner eigenen Auflösung entgegen geht. Während des leiblichen Lebens wird

immerfort die von ihm getragene Seele vom Geiste angezogen, der sie sich anzueignen, sie zu vergeistigen sucht. Ist ihm dieses Bestreben gelungen, hat sich ihm die Seele zugewendet nicht blos, sondern auch geeiniget: so ist kein leibliches Leben mehr von Nöthen, es hört auf ein Werkzeug für die Entwickelung der Seele zum höheren Leben zu seyn, und stirbt ab, wie jedes Organ, das seinen Dienst vollbracht hat. So stirbt die Blüthe ab, nachdem in ihrem Schooße die Frucht erzeugt ist; so stirbt die Nabelschnur ab, nachdem das Kind zur Welt geboren, obgleich das Kind während seiner Ausgestaltung nur durch die Nabelschnur lebte und ernährt wurde. Das Leben des Kindes ist gesichert, aber es kann nicht mehr in dem Elemente verharren, in welchem es gezeugt wurde: es bedarf eines andern Elements, um fortzuleben; und dieses Element ist das Licht der Welt. Ganz so die Seele. Hat sie die geistige Gestalt gewonnen, so ist sie auch für ein neues Leben im höheren Elemente, als das der Zeit ist, reif; der Leib taugt nicht mehr zu ihrer Lebensunterhaltung und muß absterben, damit die Seele von ihm gelöst werde und zur Geburt im Reiche des Lichts übergehen könne.

Und so wäre denn das Verhältniß der Seele zum Leibe in ihrem Primate vor demselben vollständig auseinandergesetzt, und der Leib in Beziehung auf sie durchaus nur als dienendes Werkzeug anerkannt. Freilich kann die Seele das ganze Verhältniß umkehren und sich, statt in den Dienst des Geistes, in den des Leibes begeben, dem mit diesem Dienste nicht einmal etwas gedient ist: denn er befindet sich besser, wenn die Seele dem Geiste dient, weil sie dann sorgfältig über die Pflege des Leibes wacht, dessen sie so nöthig bedarf, so lange ihre Ausgestal-

tung zum höheren Leben noch nicht vollendet ist; da sie hingegen, wenn sie nur dem Leibe lebt, in und aus ihm auch ihre ganze Nahrung sucht, und, weil ihr Streben ein unbegrenztes ist, auch die Kräfte des Leibes zu unbegrenzten Anstrengungen mißbraucht, und sie dadurch aufreibt. Sie dient also nicht einmal dem Leibe, indem sie seine Sklavin wird, sondern sie vernichtet ihn und sich selbst. Diese widernatürliche Richtung des Seelenlebens verdient eine nähere Betrachtung, vor deren Beginn aber erst noch eine doppelte Bedenklichkeit zu beseitigen ist.

Nämlich zuerst: wenn wirklich Seele und Leib aus Einer Lebensquelle entspringt, wenn beide Ein untheilbares (individuelles) Leben sind, das sich nach außen eben als Leib, nach innen als Seele entwickelt: welches Primat kann da das Seelenleben vor dem leiblichen haben, wo beide das gleiche Leben sind? und sodann: wie kann das Leben der Seele fortdauern, wenn das leibliche Leben aufhört, da ja doch nur mit dem letzteren auch das erstere gesetzt ist? Was zunächst die erste Frage betrifft, so wollen wir bedenken, daß, wenn gleich der leibliche Lebenskeim sich zuerst entfaltet, er sich dennoch durchaus nur als Erregungs- und Erhaltungs-Mittel für das innere Leben beurkundet, welches eben darum höher steht, weil es auf dem äußeren räumlichen Leben ruht und von ihm getragen wird. Das Primat geht also darum dem inneren Leben nicht verloren, weil es mit dem äußeren aus gleicher Quelle fließt: denn diese Quelle ist die bildende Kraft, die sich erst die Werkzeuge für ihr höheres Geschäft, allerdings lebendige Werkzeuge, aber doch nur Werkzeuge, erschaffen muß, ehe sie dieses Geschäft, die Erzeugung eines Seelenwesens, beginnen kann. Die zweite Frage aber anlangend, so wollen wir wiederum be-

denken, daß der Strom des Lebens aus ewiger Urne rinnt und unversiegbar ist, auch wenn er sich aus räumlicher, ja aus zeitlicher Erscheinung zurückzieht. Nicht aus dem Leibe entsteht das Leben, sondern der Leib entsteht aus dem Leben, der ewig schaffenden Kraft, die eben sowohl aus dem Raume und der Zeit heraus, als in den Raum und die Zeit hinein bildet. Und so kann denn die bildende Kraft sich von Raum und Zeit entbinden, das in beiden erscheinende Leben lösen, und dennoch die gewonnene Ausbeute, die vergeistete Seele in eine neue Sphäre des Lebens einführen. Denn die Kraft ist der Geist, und der Geist schwebt schaffend über dem Raume und der Zeit. Und so wäre denn hiemit auch die zweite Bedenklichkeit gehoben.

Sechstes Kapitel.

Umkehrung des natürlichen Verhältnisses von Seele und Leib.

Erwiesener Maßen hat im natürlichen Verhältnisse die Seele das Primat über den Leib. Es ist aber schon angedeutet worden, daß sich dieses Verhältniß auch umkehren kann. Auf welche Weise und unter welchen Bedingungen, so wie mit welchen Folgen, ist jetzt auseinanderzusetzen. Auf doppelte Weise kann die Seele ihre Herrschaft, und darum auch ihren Vorrang vor dem Leibe, verlieren. Die erste ist: wenn der Leib und das leibliche Leben dergestalt auf eine widernatürliche Weise thätig ist oder vielmehr leidet, daß er erstlich aufhört ein Werkzeug des Seelenlebens zu seyn, und sodann, wenn die mannichfaltigen Einwirkungen des Leibes auf die Seele in dergleichen widernatürlichen Zuständen theils eine solche Gewalt erlangen, theils dermaßen ausarten, daß dadurch das Gefühl- Vorstellungs- und Willens-Vermögen ganz aus dem Kreise der Selbstbestimmung herausfallen und gleichsam nur zum Wiederhall oder

Wiederschein der widernatürlichen Einwirkungen des leiblichen Lebens werden, ja daß sogar das Bewußtseyn aus dem Lichte des geistigen Tages in das Dunkel leiblicher Nacht zurücktritt. Die zweite Art wie die Seele ihre Herrschaft und ihren Vorrang über den Leib und das leibliche Leben verlieren kann, ist die, wo die Seele selbst, durch eigene Schuld und durch Natur- und Vernunft-widriges Verfahren sich ihrer Herrschaft und ihres Vorranges über den Leib begiebt, indem sie sich in den Strudel der Leidenschaften, des Wahnes und der Laster stürzt, und dadurch, daß sie den unschuldigen Leib zum Werkzeuge ihrer Schuld und ihres Frevels macht, diesen selbst und sich dazu auf mancherlei Weise zerrüttet, so daß sie, mit Verlust der Vernunft und des freien Gebrauches von Verstand und Willen, in die von uns so genannten unfreien Zustände oder Seelenstörungen in allen Gestalten geräth, bald in Wahnsinn, bald in Melancholie, bald in Verrücktheit, bald in Blödsinn, bald in Tollheit, bald in Willenlosigkeit, und zwar so daß diese Formen unfreier Zustände entweder einfach oder auch in mannichfaltigen Combinationen auftreten. Wenn auf dem zuerst genannten Wege der Leib und sein Leben die Herrschaft über die Seele usurpirt und in manchen Fällen gewisser Maßen selbst in das innere Leben eintritt und sich, nach zurückgedrängter Seelenkraft, selbst zu einer Art von Seelenleben erhebt: so erniedriget sich auf der andern Seite das Seelenleben und sinkt aus seiner eigenthümlichen Sphäre und aus dem Kreise der Innerlichkeit, in welchem es zu Hause ist, in die Sphäre der Leiblichkeit herab, und schmilzt so zu sagen mit dem widernatürlichen organischen Leben in Eins zusammen, so daß die ganze Seele wie in leibliches Wesen eingetaucht zu seyn und ganz dessen Natur angezogen zu haben scheint. Nach der hier angegebenen allge-

meinen Ansicht der Umkehrung des natürlichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib, wollen wir nun die besondere Auseinandersetzung dieser Zustände verfolgen.

Was zuerst die Beeinträchtigung des Seelenlebens durch den Leib betrifft, wiefern sie so mächtig ist, daß darüber das Primat der Seele über den Leib verloren geht, so ist ihr Inbegriff mit dem allgemeinen Namen körperlicher oder organischer Krankheiten zu umfassen. Zwar nicht alle organische Krankheiten, acute wie chronische, haben einen so mächtigen Einfluß auf das Seelenleben, daß sie dasselbe ganz überwältigten und unter ihre Botmäßigkeit brächten, oder auch nur daß in ihnen die Organe des Seelenlebens diesem ihren Dienst versagten, allein wenigstens in einigen, sowohl acuten als chronischen Fällen tritt doch dieses Ereigniß auf entschiedene Weise ein. Alle Fieber, die sich bis zur Höhe des Delirirens steigern, sind von dieser Art. Hieher gehören die sogenannten Nerven-Fieber, und einige von denen, die gewöhnlich den entzündlichen Charakter an sich tragen, wie die Ausschlags-Fieber: Pocken, Masern, Scharlach u. s. w. Vorzüglich aber ist dieß der Fall bei Fiebern mit Entzündung einzelner Organe, namentlich und vorzüglich des Gehirns. Hiemit soll aber nicht gesagt seyn, daß nicht auch Fieber anderer Art, z. B. gastrische, sich bis zu Delirien steigern könnten. Die Delirien stellen entweder ein vorübergehendes Traumleben im Wachen dar, ein Analogon des Wahnsinns, oder sie erheben sich auch aus dem Gebiete der Phantasie in das der Thatkraft, und tragen den Charakter des Zerstörungstriebes an sich, der sich in der Raserei ausspricht, die man als ein Analogon der Tollheit ansehen kann. Wie die acuten Krankheiten die Phantasie und die Thatkraft, so nehmen die chronischen, die sich zu solcher Ein-

wirkung eignen, vorzugsweise das Gemüth und die Vorstellkraft in Anspruch. Was zuerst das Gemüth betrifft, so gehören hieher die chronischen Krankheiten der vorzüglichsten Organe sowohl der Brust als des Unterleibes. Krankheiten des Herzens und der Lungen haben einen unverkennbaren Einfluß auf das Gemüth, indem sie dasselbe zu einem hohen Grade von krankhafter Reizbarkeit steigen, oder es auch zu einem Unmuthe, Trübsinn, Kleinmuth herabstimmen, welcher die Seele aller Selbstgewalt beraubt und sie ganz in die Gewalt der krankhaften organischen Affectionen giebt. Auf ähnliche Weise ist dieß der Fall bei den erkrankten Hauptorganen des Unterleibes: der Leber, der Milz, vorzüglich bei den sogenannten Verstopfungen dieser Eingeweide. Wie jähzornig, wie ärgerlich leberkranke Personen sind, wie kleinmüthig, furchtsam, schreckhaft, die an der Milz leiden, beobachten die Aerzte häufig genug. Aber auch die tiefer liegenden Werkzeuge des Geschlechts haben einen Einfluß auf die krankhafte Umstimmung des Gemüths, der um so bedeutender ist, als einer der gewaltigsten Triebe an die Erregung dieser Organe gebunden ist. Daher sie auch in ihrem krankhaft aufgeregten Zustande nicht blos diesen Trieb selbst mit unbezähmbarer Macht erwecken und die Seele um alle Selbstbewältigung bringen, sondern auch, und dem zu Folge, das Gemüth mit unreinen Gefühlen, die Einbildungskraft mit schmutzigen Bildern erfüllen und zuletzt gar die Thatkraft zu einer Art Tobsucht entzünden, demnach weit über den psychischen Wirkungskreis der übrigen Organe des Unterleibes hinausgreifen. — Was nun zweitens die Vorstellkraft anlangt, so entartet sie auf mancherlei Weise in den chronischen Krankheiten des Gehirns, die theils durch innere Verderbniß dieses Organs, theils durch äußere Reizung oder äußeren Druck hervorgebracht werden. Bald wird durch

dergleichen Zustände des Gehirns eine allgemeine Verworrenheit oder partielle Verkehrtheit der Vorstellungen erzeugt, wo dann, wenn die inneren Theile der Sinneswerkzeuge ergriffen werden, die sogenannten Hallucinationen entstehen; bald findet sich eine Schwäche, ja ein gänzliches Verlöschen des Gedächtnisses, der Phantasie, ja des Verstandes und der Urtheilskraft selbst ein, als wodurch das ganze psychische Leben allmählich vernichtet, und das ganze Leben des Kranken zu einem bloßen Vegetationsprocesse wird.

„Aber, höre ich hier ausrufen, nimmt nicht auf diese Weise der Verfasser seine ganze, eben so sehr von ihm verfochtene als von Andern bestrittene Ansicht der sogenannten Störungen des Seelenlebens geradezu zurück? giebt er nicht hiemit zu, daß diese und ähnliche Zustände, die er nur noch vor kurzem in mehr als Einer Schrift für Krankheiten der Person erklärte, wahrhaft körperliche Krankheiten sind? liegt dieß nicht, durch die eben gegebene Begründung derselben mittels namhafter Organe, zu Tage?" Keineswegs. Daß dergleichen Zustände äußerlich, wie das ganze Seelenleben, organisch bedingt sind, hat der Verfasser nie geläugnet, im Gegentheile als eine Bedingung zu Entstehung und Unterhaltung solcher Zustände sogar postulirt. Aber er hat auch zugleich dargethan, daß das Entstehen von dergleichen organischen Abnormitäten und Zerrüttungen auf eine solche Weise mit dem Seelenleben zusammenhängt, daß es als eine Folge der Abnormität desselben anzusehen ist. Die sich selbst verwahrlosende Seele verwahrloset auch ihren Leib überhaupt und die ihr zum nächsten Dienste bestimmten Werkzeuge insbesondere. Daher diese organischen Zerrüttungen, die nun freilich ihrer Seits nicht erman-

geln, die Seele außer Stand zu setzen, fernerhin die Herrschaft über das ihr geweihte organische Leben zu führen und ihr Primat vor demselben zu behaupten. Wer seine Sinne nicht beherrscht, den beherrschen zuletzt die Sinne; und wer seine Gefühle und Triebe nicht beherrscht, den beherrschen zuletzt die Gefühle und Triebe, gerade wie das Roß den Reiter, der es nicht zu bändigen versteht. Ueber dem organischen Leben steht die Seele, und über demselben soll sie walten, über dasselbe wachen und es leiten, daß es nicht ausarte, zerrüttet werde und sich gegen seinen Herrn kehre, wie ein empörtes Volk gegen seinen Tyrannen. Durch vernunftwidriges Leben, durch die Thorheiten, die zügellosen Begierden, die Leidenschaften, die Laster der Menschen, sind die Krankheiten entstanden, die, nachdem sie einmal festen Fuß im Gebiete des Lebens gefaßt, sich nun in demselben ein eigenes Reich gegründet haben, und, was sie an Macht besitzen, der selbstverschuldeten Ohnmacht des Menschen zu danken haben. Nicht blos die Seelenstörungen, sondern auch die übrigen Krankheiten müssen auf diesen Ursprung zurückgeführt werden; und wenn die acuten Krankheiten ganze Schaaren hinwegraffen, und die chronischen Einzelnen verderblich werden, so hat den Samen zu diesem Verderben Niemand anders ausgestreut als „der Mensch in seinem Wahn." Auch ist, daß z. B. Fieberdelirien, die milden wie die wilden, so hart an den Wahnsinn und die Tollheit streifen, nicht etwa blos das Werk der Organe, sondern in sie greift das von innen entspringende Gefühls-, Vorstellungs- und Handlungs-Leben, kurz, das gesammte Seelenleben ein, und spiegelt sich in ihnen ab, so daß sie in der That nur der Wiederschein desselben sind. So auch bei den Verstimmungen des Gemüths- und Vorstellungs-Lebens in chronischen Krankheiten. Leidenschaftliche

Verwöhnungen prägen sich zuletzt den Organen ein, auf die sie, wie wir früher gesehen, so mächtig einwirken. Ein krankes Herz, eine kranke Leber und Milz, kranke Geschlechtsorgane u. s. w., sie haben ihre Ausartung aus der Quelle des Seelenlebens selbst geschöpft, und die sie begleitenden Verstimmungen der Gefühle und Triebe, sie sind das Werk der verstimmten Seele selbst, die nun freilich der fremden Gewalt, die sie selbst geschaffen, nicht mehr widerstehen kann, nachdem sie einmal Wurzel gefaßt. So viel zur Widerlegung der obigen übel begründeten Vorwürfe.

Noch ist aber die Reihe der krankhaften organischen Zustände nicht geschlossen, von denen zu Anfange des Kapitels gesagt wurde, daß sie das natürliche Verhältniß von Seele und Leib umkehren. Eine eigene Stelle nehmen in dieser Hinsicht die sogenannten Entwickelungs-Krankheiten ein. Diese, vom angebornen Blödsinne an, als welcher aus einem Mangel an Entwickelung des Cerebralsystems entspringt, bis zum scheinbar verklärten Zustande der sogenannten Clairvoyants, in welchem das leibliche Leben sich bis zum Range des Seelenlebens zu steigern scheint, haben sämmtlich ihr Gebiet in der Nerven-Sphäre und in der entweder deprimirten oder aufgeregten Vitalität des Nervensystems in seinem ganzen Umfange. Was nun zuerst den angebornen Blödsinn betrifft, in wie verschiedenen Gestalten er sich auch äußere, so kommt in ihm die Seele nie zur Herrschaft und zum Primat über das organische Leben, weil sie von diesem mangelhaften Leben aus nicht entwickelt wird und zur Reife kommt. Das Leben bleibt auf der Stufe des pflanzlichen oder des thierischen stehen. Wo also die Bedingungen der Entwickelung des Seelenlebens mangeln, da ist es

nicht zu verwundern, wenn dasselbe sein Primat vor dem organischen nicht behaupten kann. Aber wo keine solchen Hindernisse obwalten, wo die Seele wirklich erwacht ist und sich kräftig entfaltet hat, wo keine Krankheiten gewöhnlicher Art ihr Leben hemmen, wo sie auch nicht von innen heraus, zuerst moralisch und dann persönlich erkrankt, und dennoch Zustände eintreten, in welchen ihre Herrschaft und ihr Primat über das organische Leben aufgehoben ist, da müssen auch Bedingungen eigener Art Statt finden, die ein Gegenstand der psychologischen Forschung werden. Und diese Bedingungen stellen sich, besagter Maßen, in den eigentlich sogenannten Entwickelungskrankheiten ein *). Zweierlei Perioden der organischen Entwickelung giebt es, in denen solche Hemmungen derselben eintreten können, daß dadurch auf eigene Weise das Verhältniß der Seele zum Leibe verkehrt wird. Die erste Periode ist die der Zahn-Entwickelung, die zweite die der Entwickelung der Pubertät. Eine jede für sich allein, wenn ihr die andere nicht in den Weg tritt, erzeugt keine solchen Erscheinungen wie die sind, von denen wir jetzt zu reden haben. Die Dentition in den Kinderjahren hat oft ihre Beschwerden, äußert aber keinen solchen Einfluß auf das Seelenleben als der hier zu betrach-

*) Der Verfasser hat, zu Erklärung dieser dunkeln Zustände, die Durchkreuzung der Zahn- und Geschlechts-Entwickelung aufgestellt. Eine durch nichts erwiesene und vielleicht ohne Mühe umzustoßende Hypothese. Da er sie aber einmal hier adoptirt hat, so mußte er sie auch als legitimes Kind behandeln, d. h. nicht als Hypothese, sondern als rem in facto positam. Daher die Entschiedenheit in der Darstellung, welche man nicht für Anmaßung auslegen möge. Jede andere auf Gründen ruhende Erklärung ist dem Verfasser eben so willkommen.

tende ist. Eben so, wenn die Pubertäts-Entwickelung rein und allein vor sich geht. Jedoch, was die Zahn-Entwickelung betrifft, so erstreckt sie sich bekannter Maßen bis weit in das Jugendalter hinauf; woher es denn auch kommt, daß sie mit der zweiten zusammentreffen, und daß durch dieses Zusammentreffen eine Hemmung dieses doppelten Entwickelungsprocesses entstehen und von den eigenthümlichen Erscheinungen im Seelenleben begleitet seyn kann, welche der Gegenstand unserer jetzigen Betrachtung sind. In beiderlei Geschäften spielt der herumschweifende Nerv, als Vermittler des psychischen und organischen Lebens, eine große Rolle: er wird nämlich in beide mitwirkend hineingezogen. Ist er nun auf einmal und zugleich genöthiget gegen beide organische Pole, den höchsten des animalischen Lebens und den höchsten des vegetabilischen, zu gravidiren, so wird seine Thätigkeit, die, wie alle Nerventhätigkeit, eine erregende ist, gleichsam paralysirt, das durch ihn vermittelte Verhältniß zwischen Hirn- und Ganglien-System wird aufgehoben, das letztere reißt sich gleichsam von der Botmäßigkeit des ersteren los, steigert sich zu selbständigem höheren Leben, das nicht mehr nach außen, sondern nach innen geht und, dem Hirnleben analog, der Erreger von Vorstellungen wird, die aber dem Gebiete des Instincts angehören und des normalen Bewußtseyns ermangeln. Bei dieser Steigerung des leiblichen Lebens wird das psychische in den Ruhestand des Schlafs zurückgedrängt, und eine Thierseele erwacht im Leibe, statt der Vernunft, von dem prophetischen Instinct der Thiere begeistet. Kurz, es tritt der magnetische Zustand ein, in welchem, erscheine er nun als Hellsehen oder Schlafwandeln, der Charakter der Menschheit, die Freiheit, aufgehoben ist und die Person blos als Automat erscheint. Daß übrigens bei diesen Zustän-

den das Nervensystem nicht ohne das Princip, von welchem es belebt wird (den Aether) thätig sey, so wie daß dieses Princip zu den verschiedenen Systemen in polarischen Verhältnissen stehe, wird mit größerem Vortheile angenommen als abgeleugnet, obwohl wir dieses Princip und seine Verhältnisse nur in ihren Wirkungen erkennen können. Endlich wollen wir auch Denen das Feld nicht nehmen, welche behaupten, daß die magnetischen Zustände auch unter andern Bedingungen als der von Entwickelungskrankheiten entstehen können. Sie selbst, diese Zustände, in ihrem Vorhandenseyn, welches durch Thatsachen erwiesen ist, sind die Hauptsache. Und es fragt sich nun: wenn das Seelenleben, sich selbst gleichsam entrückt, in diesen Zuständen einen niedrigeren *) Charakter annehmen kann, hat hier auch die Seele einen selbstverschuldeten Antheil? Hier wollen wir nun zuerst in Anschlag bringen, daß nicht sowohl das Seelenleben einen niedrigeren, als vielmehr das leibliche einen höheren Charakter annimmt, während das erstere zurückgewichen ist. Dieses Zurückweichen

*) Der Verfasser kann unmöglich Denen beipflichten, welche den Menschen in den magnetischen Zuständen (des Hellsehens wenigstens) gleichsam über sich selbst erhoben und, so zu sagen, zum Engel verklärt seyn lassen. Wo der Instinct die Stelle der Vernunft, und automatisches Wirken die des freien Wirkens vertritt, da kann unmöglich die Seele eine höhere Stufe erstiegen haben, so sonderbar auch, ja so unzugänglich für den eigentlich wachen Zustand, die Erscheinungen auch seyn mögen, die sich dem staunenden Blicke des Beschauers und Beobachters zeigen. Wir dürfen aber nur an das prophetische Gefühl und an das Kunstgewebe der Spinne denken, um die Vorgefühle der Clairvoyants und die Kunstfertigkeiten der Schlafwandler nicht zu hoch zu stellen.

ist allerdings ein Verzicht-leisten auf Herrschaft und Primat: allein wir finden auch andere, ganz natürliche Zustände, in denen uns die Seele fast in demselben Falle erscheint, ohne daß wir darum geneigt wären an eine Art von Entwürdigung ihrer selbst zu denken. Der natürlichste aller dieser Zustände ist der Schlaf. Auch im Schlafe ist die Seele zurückgetreten, und der Schauplatz des Lebens ist verdunkelt, indem das Licht des Bewußtseyns hinweggerückt ist. Allein sie ist zurückgetreten wie ein Monarch, der sich den Blicken der Menge entzieht, nicht wie ein abgesetzter Usurpator. Man sage nicht: „die Seele ist ja in Träumen thätig, und führt ihr Traumleben so gut fort als ihr wachendes." Allerdings ist die Seele in Träumen thätig, und oft thätiger als im Wachen; allein die Träume sind auch nichts dem Schlafe Wesentliches, und viele Menschen schlafen ohne zu träumen. Zwar kann man wieder einwenden, daß wir uns oft unserer Träume nur nicht erinnern: allein dieß ist wenigstens kein Beweis, daß Träume für den Schlaf nothwendig sind: denn von dem, dessen wir uns nicht erinnern, wissen wir eben nichts. Der wahre Schlaf ist Ruhe; und je besser wir schlafen, desto weniger träumen wir. Also, wie gesagt, auch im Schlafe ist die Seele zurückgetreten, und zwar unbeschadet ihrer Herrschaft und ihres Primats außer dem Schlafe: denn sobald wir erwachen, sind wir wieder die alten. Ganz so ist auch der Fall bei dem magnetischen Schlafe, obschon während desselben ein eigenthümliches Wachen Statt findet, welches wir allenfalls dem Wachen der Seele im Traume vergleichen können. Allein auch das Wachen im Traume raubt der Seele nichts von ihrer Würde; wenn schon sie im Traume sich nicht blos von der Phantasie, sondern auch von äußeren Eindrücken beherrschen läßt: denn ihre Selbstbestimmungs-

kraft ruht, um mit neuer Energie zu erwachen. Und so ist es auch mit dem magnetischen Zustande. Er ist so wenig verschuldet wie Schlaf und Traum; und wenn gleich ein widernatürliches Verhältniß des Seelenlebens, ist er dennoch kein die Seele entehrendes.

Ganz anders sind die Zustände des unfreien, entweder Außer-sich-, oder In-sich-Lebens beschaffen, die wir Seelenstörungen genannt haben, und denen wir jetzt noch eine kurze Betrachtung schenken wollen. Man hat eifrig dagegen angekämpft, daß behauptet worden ist, diese Zustände, in der Gestalt des Wahnsinns und der Melancholie, der Verrücktheit und des Blödsinns*), der Tollheit und der Willenlosigkeit, entstünden nur durch die Schuld des Menschen. Man hat in ihnen lediglich organische Verstimmungen oder auch Zerrüttungen anerkennen wollen, und als Beweise für diese Behauptung theils die Ergebnisse der Zergliederung von Leichnamen gestörter Individuen, theils den großen Einfluß des organischen Lebens auf das psychische, theils endlich sogar das Daseyn verwandter Zustände bei den Thieren angeführt. Wir könnten dieß Alles gelten lassen, indem doch das Factum stehen bleibt, daß in allen von uns so genannten Seelenstörungen das natürliche Verhältniß von Seele und Leib in ein umgekehrtes umgewandelt ist. Allein es kommt zu viel darauf an, den richtigen Grund jener Umkehrung zu entdecken, als daß wir jene Einwürfe und Gegenerklärungen ungeprüft

*) Hier ist nur vom nachentstandenen, nicht vom angebornen Blödsinn die Rede, als welchen letzteren wir aus der Reihe der Seelenstörungen ausgeschlossen haben, da eine Kraft nicht in ihrer Thätigkeit gestört werden kann, die gar nicht zur Thätigkeit erwacht ist.

gelten lassen sollten. Und sie sind in der That nicht schwer zu widerlegen. Was nämlich zuerst die organisch-krankhaften Zustände als Ursachen der Seelenstörungen betrifft, wiefern dieselben sich aus der Zergliederung von Leichnamen ergeben sollen, so wollen wir doch bedenken, daß jene krankhaften organischen Zustände in Brust und Unterleib, so wie im Gehirne, doch auch wieder ihre Ursachen gehabt haben müssen; und, wenn der Einfluß der Gemüthszustände, und überhaupt des Seelenlebens, auf die organische Einrichtung nicht geleugnet werden kann, daß es dann weit natürlicher ist die organischen Störungen aus dem zerrütteten Seelenleben zu erklären, als umgekehrt, so daß allerdings die Einwirkung der organischen Abnormitäten auf den Stand des Seelenlebens nicht geläugnet, aber zugleich dieses Leben als bereits vor jener Einwirkung zerrüttet, anerkannt wird. Zweitens, anlangend den Einfluß des organischen Lebens auf das psychische überhaupt, nämlich mittels der durch dasselbe erregten Gefühle, Vorstellungen und Triebe, so wollen wir ja nicht außer Acht lassen, daß das Seelenleben in seinem normalen Zustande diese Gefühle, Vorstellungen und Triebe beherrscht, und daß wir keinen Grund haben, dieses Verhältniß als durch sich selbst aufgehoben anzusehen, d. h. anzunehmen, daß die organischen Einwirkungen zugleich der Herrschaft der Seele unterworfen sind, und doch auch wieder die Seele beherrschen; als welches ein Widerspruch in sich selbst wäre. Drittens, die den Seelenstörungen verwandten Zustände bei den Thieren betreffend, so ist ja erst noch die Frage, ob nicht auch bei den Thieren höherer Art (denn nur bei diesen bemerken wir dergleichen Zustände,) die Analogie von Tollheit, Blödsinn, Melancholie u. s. w. aus psychischen Einflüssen entspringen: denn auch den Thieren dürfen wir ja die Seele nicht absprechen,

wenn gleich es uns nicht verstattet ist, ihnen Selbstbewußtseyn beizulegen; und sodann ist, eben aus dem Grunde, daß den Thieren das Bewußtseyn, Vernunft und Freiheit abgeht, kein Primat des Seelenlebens vor dem organischen vorhanden, und darum der organische Einfluß auf die psychische Existenz der Thiere desto mächtiger. Das Thier also und der Mensch stehen hier, wie überall, nicht auf gleicher Stufe, und ihre beiderseitigen abnormen psychischen Zustände sind deshalb nicht mit einander nach demselben Maßstabe zu schätzen, so daß, was bei den Thieren auf organische Beschaffenheit und Einwirkung zurückgeführt werden darf, bei dem Menschen nicht auf gleiche Weise zu betrachten ist. Dieß Alles scheint uns ganz klar zu seyn, und wir halten uns demnach für berechtiget, die Ansichten der Gegner für grundlos anzusehen. Dagegen sey es uns nun auch vergönnt, unsere Ansicht, als aus dem Grunde und Boden der Psychologie entsprossen und demselben angehörig, zu rechtfertigen. Und zwar scheinen uns die Seelenstörungen diejenigen Zustände zu seyn, in welchen das natürliche Verhältniß der Seele zum Leibe dergestalt umgekehrt ist, daß, wie sich in den vorher dargestellten der Leib gleichsam mit Gewalt in das Gebiet des Seelenlebens *hinauf* drängt, in den jetzt darzustellenden die Seele, vom Principe des Lichts, welches sie über den Leib erhebt, geschieden, oder vielmehr sich selbst scheidend, in das der Schwere, in welchem der Leib wohnt, *herab* sinkt, so daß sie gänzlich dem Gesetze der Schwere gehorcht. Das Gesetz der Schwere ist aber das der Attraction, oder des Gezogen- und Bestimmtwerdens von fremder Gewalt; als wodurch alle Freiheit aufgehoben wird. Auch haben wir die Seelenstörungen bereits für die ganz eigentlich unfreien Zustände erklärt. Wie der Weg zu diesen Zuständen aus dem Alltags-

leben hervorgeht, ist nicht schwer und sehr häufig zu beobachten. Jede Seele, die nicht frühzeitig zur Selbstbeschränkung — dem wahren Schlüssel zur Freiheit und zum Himmelreiche, das inwendig im Menschen wohnt — erzogen und gebildet ist, und die es späterhin versäumt, so sehr sie auch immer auf diesen Pfad zurück gewiesen werde, denselben einzuschlagen, befindet sich auf dem Abwege zur Unfreiheit. Jeder natürliche Trieb verlockt sie dahin, wenn ihm die Seele unbedingt folgt und ihn nicht durch das ihr eingeborne Princip der Selbstbeschränkung bändiger. Die Wurzeln aller Triebe sind ganz einfach: sie gehen aus den ursprünglichen Bedingungen des Daseyns hervor. Wir haben ihrer, wie sie als Ur-Bedürfnisse der Seele erscheinen, gleich beim ersten Auslaufe unserer Untersuchungen gedacht. Die Seele an sich, sagten wir (Buch 1. Kap. 1. S. 43.) will seyn und haben. Diese beiden Wurzel-Wörter in der Sprache sind auch die Wurzeln des Seelen-Bestandes. Aus dem Bedürfnisse des Seyns und Habens gehen die Urtriebe hervor, und aus diesen alle Bestrebungen der Seele so weit sie natürlich sind. Alles Natürliche aber in der Seele soll dem Geistigen unterworfen werden, oder das Geistige (Freie) wird jenem unterworfen. Nämlich wo diese Triebe nicht in Schranken gehalten werden, werden sie die Wurzeln der Leidenschaften, wie sich diese in das äußere und innere Leben verbreiten. Der Trieb zum Haben breitet seine Zweige nach Außen, der zum Seyn die seinigen nach Innen aus. Dort quellen die positiven Leidenschaften der Habsucht und der Liebe, so wie die negativen des Geizes und der Eifersucht hervor. Hier entspringt der Stolz und der Ehrgeiz, der Haß und der Neid. Wir brauchen diese Auswüchse des Seelenlebens nicht in ihre feinsten Verzweigungen zu verfolgen: es gnüge zu

bemerken, daß alle unheilschwangere Zustände der Seele im Gemüthe wurzeln. Das befangene Gemüth schlägt den Verstand in Fesseln, entfesselt aber die Einbildungskraft, die der Verstand allein in Schranken halten kann. Und so tritt der unseligste Verführer der Seele, der Wahn, hervor, und lockt sie auf die Irr-Wege, die sie verderben. Als Sinnes-Wahn lehrt er sie im Gebiete des Vergänglichen das Unvergängliche suchen, als Geistes-Wahn führt er sie in die Abgründe der Speculation, oder in die öden Steppen des Unglaubens, oder in die finstern Schluchten des Aberglaubens. Leidenschaft und Wahn aber vereinigen sich um die gräßlichste Hyder des Seelenlebens, das Laster zu erzeugen, welches seinen Ursprung nicht verleugnen kann: denn Ungebundenheit und Knechtschaft sind seine Elemente. In jedem Gebiete der Seelen-Verirrung öffnen sich die Pforten der Hölle, des reinen Leidens, der vollkommenen Unfreiheit. Wenn das Gemüth sich in dem Gebiete der Leidenschaften umhertreibt, so kommt es nur darauf an, ob es auf dem unbegrenzten Meere derselben in die Weite geschleudert oder in die Tiefe hinabgezogen wird, um in entgegengesetzte Zustände der Unfreiheit zu gerathen. Aus sich selbst herausgerissen, sich selbst entfremdet durch die Exaltation der Leidenschaft, fällt das Gemüth dem Wahnsinne anheim und geräth in das Reich der Träume, in dem es wachend lebt, oder vielmehr sein Leben aufzehrt, um vielleicht nie wieder in den sichern Hafen der Wirklichkeit zurückzukehren. Da wo die Leidenschaft mit lastender Gewalt das Gemüth in sich selbst zurückdrängt und in seine eigene Tiefe hinabdrückt, wird es von dem Ungeheuer, Melancholie, ergriffen, welches seine Beute mit kräftigen Krallen festhält und langsam aufzehrt. So weit der unfreien Zustände erstes Ge-

biet. Wenn der Verstand sich in den Schlingen des Wahnes verstrickt, so zieht ihn dieser mit sich fort in das Reich des Ungedankens, wo die Verrücktheit herrscht und das Seyn in Nichtseyn aufgelöst, das Nichtseyn in Seyn gestaltet wird. Hier treibt der Wahnwitz mit dem Leben, die Narrheit mit der Person, der Aberwitz mit dem Geiste selbst sein verkehrtes Spiel. Ermüdet sinkt der gemarterte Verstand zuletzt in die todte, leere Gleichgültigkeit des Blödsinns. So weit das zweite Gebiet der unfreien Zustände. Da, wo das Laster seine Gewalt über die Seele übt, öffnet sich der Hölle letzte Pforte, und den ungebundenen und dennoch knechtischen Willen reißt die Tollheit mit sich fort in das Reich der Zerstörung, wo die unselige Seele nur in dem Streben nach Vernichtung das Tagewerk ihres Lebens findet. Entgeht sie der Vernichtung des Zeitlebens, so sinkt der ermattete Wille zuletzt in sein eigenes Gegentheil, in den Zustand reiner Passivität oder völliger Willenlosigkeit. Je nachdem die Seelen-Naturen verschieden sind, und die eine Seele mehr im Gebiete der Leidenschaft, die andere mehr in dem des Wahnes, wieder eine andere mehr in dem des Lasters lebt, ist auch eine mehr als die andere geeignet in diejenigen unfreien Zustände zu verfallen, die in jedem dieser besonderen Gebiete ihre Heimath haben. Nur darf man nicht glauben, daß jede Seele, die der Leidenschaft fröhnt, in Wahnsinn oder Melancholie, jede die dem Wahne, in Verrücktheit oder Blödsinn, jede die dem Laster, in Tollheit oder Willenlosigkeit verfallen werde. Denn in dem Gebiete der Krankheiten der Person bedarf es eben so mächtiger äußerer Reize, die den Krankheitskeim zur Entfaltung bringen, als dieß in dem Gebiete der organischen Krankheiten der Fall ist. Es kommt glücklicher Weise selten zu den Extremen,

die diese unglückseligsten aller Zustände hervorrufen. Wie manche Seele kehrt auf halbem Wege, ja schon am Rande des Abgrundes, um! Wie mancher wird wohlthätiger Weise der zündende Strahl nicht auf ihren Weg geführt! Aber dennoch ereilt das Unglück des dauernden Vernunft-Verlusts häufig genug die fruchtlos Gewarnten, die muthwillig Trotzenden. Und wenn es denn erschienen ist dieses Unglück, schon früh im Leben durch Verwöhnung und Ausartung des Seelenlebens vorbereitet, weiterhin durch unbesonnene Pflege des Krankheitskeimes herbeigelockt, so reißt sich selten die gefesselte Seele aus den Banden der Unfreiheit gänzlich wieder los, sondern in sehr vielen Fällen sinkt sie immer tiefer und tiefer in die Gebundenheit des leiblichen Lebens hinab, so daß, bei diesem Gehorsame gegen die äußeren Impulse, bei dieser, nicht Harmonie, sondern Verschmelzung des psychischen Lebens mit dem organischen, bei der steigenden Gewalt des letzteren über das erstere, der Gedanke in der That sehr natürlich ist, daß der Beobachter eben nur organische Krankheitserscheinungen vor sich habe, welche die Seele nicht berühren, die sich rein und unverletzlich in das Reich des Unsichtbaren, wie in eine feste Burg, zurückgezogen habe. Allerdings ist auch die Stätte leer, wo sonst die freie Seele hauste; diese aber hat sich nicht nach oben zurückgezogen, sondern ist nach unten hinabgesunken in die Tiefe der leiblichen Nacht, wo sie weder für sich selbst mehr sichtbar und erkennbar ist, noch für andere Seelen, sondern, dem Reiche des Lichts und dem Gesetze der Freiheit entfremdet, anheimgefallen dem Reiche der Schwere und dem Gesetze der Gebundenheit; was denn der Gipfel der Umkehrung des natürlichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib ist und bleibt.

Drittes Buch.

Seele und Welt.

Erstes Kapitel.

Begriff der Welt, und Scheidung dieses Begriffs in den der Natur-Welt und Menschen-Welt.

Unter dem Worte Welt*) wird im Allgemeinen der Inbegriff alles Endlichen und Vergänglichen im Gegensatze gegen das Unendliche und Unvergängliche, oder mit Einem Worte, im Gegensatze gegen Gott, verstanden. Von jeher hat man Welt und Gott einander gegenübergestellt. Die Welt wäre demnach

*) Zwar ist das Etymologisiren seit einiger Zeit in eine Art von Verruf gekommen; allein es hängt so natürlich zusammen mit dem Triebe des Menschen nach dem Grunde der Dinge zu forschen, wie die Dinge selbst mit den Worten. Wer möchte also nicht wissen wollen, was das Wort Welt ursprünglich bedeutet? Der behutsame Adelung hält zwar dieses Wort seinem Ursprunge nach für sehr dunkel, weiset aber doch nach, daß es in altdeutscher Sprache Worolt geheißen. Hier stoßen wir offenbar auf die ursprüngliche Form des Wortes Welt; und die englische Sprache, die so oft die deutsche erläutert,

das All der Dinge, oder die Natur, oder noch bezeichnender im Gegensatze gegen Gott als Schöpfer: die Schöpfung: denn Gott ist es ja, der, nach allen Denen, die einen Gott anerkennen, die Welt geschaffen hat. Gleichwohl beziehen wir hier, wo wir von dem Verhältniß der Seele zur Welt sprechen wollen, die Welt nicht auf den Schöpfer, sondern lediglich auf die Seele. Sie gilt uns also hier nicht als Schöpfung, sondern eben nur als Natur, oder, wie Kant sich ausdrückt, als das All der Dinge, wiefern es unter Gesetzen steht. Jedoch ist dieser Begriff wieder auf einer andern Seite zu enge. Nämlich die Welt ist eben nicht blos Natur, oder Natur-Welt. Unsere Erde, die doch auch ein Theil der Welt ist, trägt und ernährt auch das Menschengeschlecht, welches den Geist der Freiheit athmet, und durch ihn aufgefordert wird, die Natur in sich zu beherrschen und sich von der Natur außer sich

---

bestätigt uns dieß durch ihr: world (Welt). Sehen wir einmal solche augenfällige Umwandlungen, wie worolt, world, Welt, vor uns, so ist es auch wohl vergönnt einen Schritt weiter zu gehen und das erläuternde englische Wort world bis zu seiner Wurzel zu verfolgen. Und hier kommt uns ohne Zwang als Stammwort, mit unbedeutender orthographischer Verschiedenheit, nämlich das Zeitwort to whirl (wirbeln) sich im Kreise bewegen, entgegen. Und so wäre denn world ursprünglich das sich im Kreise Bewegende (Wirbelnde), folglich das Veränderliche, Wechselnde. Demnach wäre denn auch der Uebergang des Begriffs Welt in den der Zeit (welchen Adelung ausführlich nachweiset,) sehr erklärbar. Woher denn auch die Wahrnahme der Zeit? als aus den Welt-Veränderungen, aus dem Wechsel von Tag und Nacht, aus den Kreis-Bewegungen von Sonne, Mond und Sternen?

nicht beherrschen zu lassen. Wie aber das Menschengeschlecht in der Welt ist, so gehört es auch zur Welt, aber aus dem angegebenen Grunde, und wiefern Freiheit in ihm ist, nicht zur Natur-Welt, sondern zu seiner eigenen, d. h. zur Menschen-Welt. Welt ist das Menschengeschlecht: denn es ist nicht Gott: ja wiefern es Welt ist, wird sogar von ihm gesagt, daß es, ungeachtet seiner Freiheit, Gott nicht kenne: denn die Welt ist allezeit das Außer-Göttliche, ja indem sie sich von ihm ab-wendet, wiefern sie sich ihm zu-wenden könnte und sollte, auch das Un-Göttliche. Daher ist also die Menschenwelt, als solche, nicht nur nichts Höheres als die übrige Welt, die durch und durch das Werk des Schöpfers ist, sondern in ihrer Entfremdung von Gott, die sich nicht ableugnen läßt, steht sie ihm feindselig gegenüber als die Uebertreterin seines Gesetzes, was die an sein Gesetz gebundene Natur-Welt nicht ist. Es ist also ein sehr bedeutender Unterschied zwischen der Naturwelt und der Menschenwelt; und wir haben diesen Unterschied jetzt, zum Behufe unseres dermaligen Gegenstandes, noch etwas näher zu betrachten und aus einander zu setzen.

Was zunächst die Naturwelt betrifft, so dringt sie, wie wir wissen, durch alle unsere Sinne ein. Wir fühlen die wohlthätige Lebenswärme, aber auch die das Leben zurückdrängende Kälte, wir tasten den Halt und Zusammenhang der Dinge, als Hartes und Weiches, Festes und Flüssiges; wir schmecken und riechen die Leben-erhaltenden und Leben-zerstörenden Elemente; wir hören, mittels der Luft, die in Bewegung gesetzten Kräfte der Dinge, und sehen mittels des Lichts die ruhigen Formen derselben. Jedoch erschließt uns kein einziger Sinn die Naturwelt ganz, sondern nur durch

das noch unbegriffene, kunstreiche, bald gleichzeitige, bald wechselnde Zusammenwirken aller tritt uns die Welt der Natur in der Größe und Herrlichkeit, die in ihr offenbart wird, in der Pracht und Schöne, mit der sie geschmückt ist, in der Kunst und Weisheit ihrer Einrichtung, in dem Reichthume ihrer Gestalten und Kräfte, in der unendlich mannichfaltigen Entfaltung des Daseyns und Lebens auf unübersehbaren Stufen, in der Verkettung und Zusammenwirkung des Ganzen, und wiederum in der Individualisirung und dem Selbstbestand des Einzelnen, in den unübersehbaren Entwickelungs- und Bildungs-Momenten des hohen Vollendungs-Processes, kurz, in der unendlichen Fülle und Tiefe der schaffenden Kraft entgegen. Aber eben wegen der Unermeßlichkeit der Naturwelt vermögen wir sie nicht zu umfassen, obwohl wir sie, Dank sey es unsern Sinnen, auf die mannichfaltigste Weise erfassen. Das Nahe, ja das Nächste in der Natur steht uns eben so fern als das in die weiteste Ferne Gerückte; überall umgiebt uns die gleiche Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit, wenn auch in noch so enge Grenzen eingeschlossen, wenn auch in noch so entschiedener Bestimmtheit uns vor Augen gelegt. Das keimende Gras zu unsern Füßen, wie die verschlungenen Bahnen des unübersehbaren Sternenheers, die stillverschlossene Kraft des Metalls, wie das laut sich regende Leben um uns her, Alles wirkt mit einem geheimen Zauber auf uns ein, den wir wohl zu empfinden, aber nicht zu lösen vermögen. Noch einmal: wir er-fassen die Naturwelt, aber wir um-fassen sie nicht. Und dennoch werden wir durchdrungen von der Herrlichkeit und Größe, die in ihr offenbar wird, wenn wir, in Dunkelheit gehüllt, zum nächtlichen Himmel blicken, und sehen, wie aus unendlicher Tiefe das zahllose Heer der Sterne auftaucht, welches in

erhabener Gegenwart auf eine unübersehbare Vergangenheit zurück, und auf eine eben so unübersehbare Zukunft hin deutet; eine wahre, ja die höchste Hieroglyphe, ein unendlich tief verschlungenes Räthsel, dessen Schlüssel nicht in unsere Gewalt gegeben ist. Wir werden durchdrungen von der Pracht und Schöne, mit welcher die Naturwelt geschmückt ist, wenn wir beim heitern Strahle der wiederkehrenden Frühlingssonne die schlummernde Erde neu erwachen, und Berg und Thal mit frischem Grün, mit bunter, duftender Blumenschaar, mit blütenbekränzten Baumwipfeln geschmückt erblicken, von Millionen beschwingter Geschöpfe begrüßt, von weidenden Heerden durchzogen, vom sinnenden, fühlenden Menschen mit Entzücken betrachtet. Wir werden durchdrungen von der Kunst und Weisheit, die sich in der Gestalt und dem Baue der Pflanzen und Thiere, in dem stillen Wachsen und Reifen jener, in dem tausendfältigen lebendigen Bewegen und Treiben dieser zum einfachen Zwecke der Erhaltung und Fortpflanzung offenbart. Wir werden durchdrungen von dem Reichthume der Gestalten und Kräfte, die aus den einfachsten Elementen, wie durch den Zauberspruch eines Beschwörers, gebunden und gelöst werden, hervortretend aus dunkler, in sich beschlossener Einheit in eine lichte, erkennbare Mannichfaltigkeit der Entfaltung des Daseyns und Lebens, vom Krystalle bis zur Blüthe, von den einfachen Uranfängen des Samenkorns und Eyes bis zu dem entwickeltsten und verwickeltsten vielgegliederten Organismus, vom niedrigsten Gestaltungsproceß der Flechte, bis zum hohen Erwachen des menschlichen Bewußtseyns. Wir werden durchdrungen von der Wahrnehmung des offenbaren und doch geheimen Bandes, welches die ganze Schöpfung durchzieht und beisammenhält, jenes magnetischen Bandes, welches die Sonnensysteme verknüpft und

um eine jede Sonne ihre Planeten in bestimmten Entfernungen kreisen läßt, jener Wechselwirkung zwischen der herrschenden Sonne und den dienenden Planeten, durch welche es geschieht, daß der Herrscher von den Dienern zur Lichtentwickelung genöthiget wird, dafür aber als Erzeuger aus ihnen die brütende Wärme hervorlockt, mittels deren alle Gestaltung und alles Leben geboren wird. Wir werden durchdrungen von der Wahrnehmung der strengsten Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, und, bei der abgenöthigten Hingabe an dasselbe Behufs der eigenen Erhaltung, von dem auffallenden Streben des Einzelnen nach Individualisirung und Selbstbestand, von dem Sich-losringen desselben aus der Allgemeinheit in die Besonderheit, um aus dieser wiederum, gesteigert und geläutert, zu jener aufzusteigen, und hier — wir dürfen es mit kühner Ahnung aussprechen — einen neuen Keim des Daseyns zu abermaliger höherer Entwickelung vorzufinden, und aus vorübergehendem, scheinbarem Tode zu dauernderem, neuem Leben erweckt zu werden, bis zuletzt keine Verwandlung mehr auf der Stufenleiter der Entwickelung nöthig ist. Wir werden endlich durchdrungen von der noch höheren Ahnung, daß die ganze Naturwelt ein unübersehbarer, unbegreiflicher Vollendungsproceß ist, der sich durch unendlich mannichfaltige Entwickelungs- und Bildungs-Momente hindurchzieht, an denen unsere Erde zwar einen entschiedenen, aber im Verhältnisse zum unermeßlichen Ganzen nur einen eben so geringen Antheil hat als sie selbst, gegen das All gehalten, nur ein Staubkorn ist, wiewohl auch auf diesem der Höchste sich in seiner ewigen Herrlichkeit offenbart hat. Er hat sich aber auf der Erde offenbart, nicht zum Behufe der Naturwelt, — denn diese ist durch und durch und an sich Offenbarung, — sondern zum

Behufe der Menschenwelt, deren Wesen in der Betrachtung jetzt an die Reihe kommt.

Wenn die Naturwelt in dem Umkreise, in welchem uns vergönnt ist sie näher zu betrachten, nämlich auf der Oberfläche unserer Erde, wenn sie hier zunächst in der Werkstätte magnetischer, electrischer, chemischer Wirksamkeit, sodann in dem höheren, dem organischen Bildungs-Geschäft, endlich in der Hervorrufung eines mannichfaltig verzweigten Lebens selbst, sich immer nur in strenger Gesetzlichkeit befangen findet, und in der Bahn unwandelbarer Kräfte und Triebe bewegt: so soll wenigstens, in der Menschenwelt, als in welcher der Tag des Bewußtseyns und möglicher Freiheit aufgegangen ist, nicht mehr ein unverstandenes Gesetz herrschen, sondern der Schöpferwille, welchem überall gehorcht werden muß, soll mit freier Ergebung vollzogen werden, wo dann, wenn es geschähe, die Menschenwelt sich in ein Gottesreich umwandeln würde. Dazu ist die Menschenwelt, zwar von der Welt des Raumes getragen und genährt, in das Element der Zeit hinaufgestellt, in welchem sich die Geschichte bewegt; ein Erzeugniß höherer Art als die Naturwelt, dem Schöpfungskreise entzogen und der Thatschaffenden Freiheit übergeben. Die Menschenwelt ist die Welt der Geschichte, in welche die Naturwelt nur als elementarischer Stoff eingeht, die aber ihre Form vom Geiste erhalten soll. Die Menschenwelt vernimmt den Geist seit dem Beginn der Geschichte, sein Ruf ertönt in ihr Innerstes, zwar als Gesetz, aber als ein Gesetz das Gebot ist, an die Freiheit gerichtet und ihrem Ergreifen oder Nichtergreifen desselben überlassen. Die Menschenwelt soll sich durch die Befolgung dieses Gebots ausgestalten zum geistigen Reiche, der Wille Gottes

soll auf Erden geschehen wie er im Himmel geschieht, und das Menschengeschlecht soll der Schmuck und die Krone der Erde seyn. Aber das Menschengeschlecht überhört zum großen, ja zum größten Theile das göttliche Gebot, lebt nicht in Gott, sondern außer Gott, ist also auf seine eigene Weise Welt geworden, in der Zeit nur für die Zeit lebend, nicht für das Ewige. Diese Welt kennet Gott nicht: sie hat ihn zurückgewiesen, wenn gleich unausgesetzt gemahnt sich ihm wieder zuzuwenden. Und so bildet sie denn ihr Werk, die Geschichte, zu eitlem und vergänglichem Wesen aus. Zwar, geschmückt mit der Kraft der Erkenntniß und des Bildens wie der That, nicht blos für die nothwendigen Zwecke des Erdenlebens, sondern auch für einen höheren Aufschwung, mühet sich die Menschenwelt, ein Festes und Bleibendes zu gründen im Staate, in Wissenschaft und Kunst, ja in äußerlicher Verehrung des Göttlichen selbst. Denn, was zuerst das Letztere betrifft: die Anerkennung des Göttlichen und die Unterwerfung unter dasselbe kann nicht vom Menschengeschlechte genommen werden, da sie ihm eingeboren ist. Allein diese Anerkennung soll keine Nöthigung, und diese Unterwerfung kein Zwang seyn, beides als dem göttlichen Willen entgegen, der, frei in sich selbst, auch frei geschehen will. Ein freier Dienst ist es, den Gott will, und nicht Tempel von Menschen-Händen, aber nicht von Menschen-Herzen gebaut; noch weniger Versinnlichung seiner Macht und Herrlichkeit in Bildern und Gleichnissen; und noch weniger eine Anbetung der Geschöpfe oder auch der Schöpfung statt des Schöpfers; am allerwenigsten aber eine Anbetung mit den Lippen, von welcher das Herz fern ist. Und in Alles dieß ist die Welt, die außergöttliche Menschheit, verfallen. Doch, wie schon angedeutet wurde, auch andere edlere, und dennoch des Göttlichen ermangelnde Richtungen hat sie

sich gegeben, genöthiget von geistigen Trieben, die der Schöpfer selbst in den Menschen gelegt, die aber so lange noch nicht göttlich sind als sie natürlich sind, d. h. als der göttliche Geist, zu dessen Aufnahme sie bestimmt sind, noch nicht in sie eingezogen ist; welches nur geschehen kann, wenn sich der Mensch von sich selbst ab- und diesem Geiste zu-wendet.

„Jedoch wer mag von seinem Selbst sich scheiden?"

Und so hat sich denn die Menschenwelt aus ihrem Selbst zum Selbst-Bewußtseyn entwickelt und lebt nur im Bewußtseyn ihres Selbst. Von diesem aus geht, so lange die Menschheit Welt bleibt, alles ihr Streben, nicht blos das der Nothdurft oder auch des Gelüsts, sondern auch das edlere und höher gerichtete, das aber an und aus und für sich, obwohl zu göttlicher Fruchtbringung bestimmt, dennoch göttliche Frucht nicht bringen kann, da es nicht im göttlichen Elemente lebt, sich in dasselbe eintauchend und verlierend. Wohl sind, wie wir wissen, die geistigen Bestrebungen nach dem Wahren, Schönen und Guten in dem Forschungstriebe, in dem Bildungstriebe, und in dem Triebe zum Schaffen dem Menschen ins Herz gepflanzt, wohl haben sie stets Frucht getragen in dem mannichfaltigen Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Staats, (wiewohl viel edlere Frucht im Alterthume als in der neueren Zeit*),)

*) Wer sich von Vorurtheilen unbefangen erhalten, oder die Fesseln derselben abgeschüttelt hat, wird anerkennen, daß unsere Staaten, Künste, Wissenschaften sich zu denen der Alten, so weit wir sie kennen, verhalten, wie das abgelebte Alter zur Lebens-rüstigen Jugend. Und warum? nicht weil wir zu alt sind, sondern weil wir die Natur-Einheit verloren haben, welche namentlich dem Griechen einwohnte. Und warum ha-

aber dennoch keine göttliche. Die göttliche Frucht ist die neue Geburt des Menschen zum göttlichen Wesen und Leben selbst, in der Heiligung zur Gottes-Erkenntniß, Gottes-Liebe, und zu göttlichem, d. i. unbeflecktem, heiligem Wandel. Hat aber die Wissenschaft, von ihrem Beginne bis auf den heutigen Tag, zur Gottes-Erkenntniß, die Kunst zur Gottes-Liebe, der Staat zur Heiligung des Lebens geführt? Man rühmt die Philosophie als die höchste der Wissenschaften. Nun wohl: die höchste Philosophie des Alterthums, die des Plato, lehrt sie uns den lebendigen Gott erkennen? den Gott, der da will, daß Niemand verloren werde, sondern daß sie Alle (die Menschen) zur Erkenntniß der Wahrheit kommen? Die Wahrheit, die für Alle ist, kann unmöglich eine subtile, nur durch Speculation zu erreichende Wahrheit seyn, sie kann unmöglich seyn eine todte Abstraction des denkenden Geistes von der Sinnenwelt als einer Scheinwelt

---

ben wir sie verloren? weil wir sie nicht behalten konnten, da eine höhere Einheit, die des Geistes, uns würdigte, sich mit uns vermählen zu wollen, wodurch freilich das alte Band zerrissen wurde. Allein, wie sieht es nun aus? Von der Natur-Einheit sind wir geschieden, und zur Geistes-Einheit, zum Frieden, den der Geist giebt Dem, der sich selbst verläuguet, wollen wir uns nicht erheben: und so leben wir in Zwiespalt, in Kraft-Zersplitterung, kurz, in einem Leben, das kein Leben ist, sondern Leiden, kein kräftig-gesunder, sondern ein krankhaft-entweder gespannter oder gelähmter Zustand, und zwar dieß eben so wohl innerhalb als außerhalb jenes Instituts, das allerdings seiner Bestimmung nach das höchste seyn sollte. Wir stehen auf alle Weise unter den Alten, weil wir es verschmähen über ihnen zu stehen, d. h. Schüler des Meisters zu seyn, den kein irdischer Meister begreift, geschweige erreicht.

und eine Hinrichtung desselben zu der Idee, in welcher das Göttliche erschauet werden, und in welcher Er- und Be-schauung der Philosoph die höchste Befriedigung haben soll. Wohl kann man diese Philosophie des Plato die höchste Blüthe des Menschengeistes nennen, die er aus sich selbst zu treiben im Stande war; allein es ist dennoch nur eine taube Blüthe, vom Geiste Gottes nicht befruchtet. Wir erkennen in ihr nur die Anlage, die Empfänglichkeit des Menschen-Geistes für das Höchste; die er allerdings durch innere Beschauung in sich zum Bewußtseyn hervorrufen kann: aber es fehlt das Gesuchte, es fehlt Gott selbst, den keine Speculation herbeizieht, sondern nur das durch seine Gnade, durch die von ihm selbst gegebene Offenbarung und Weisung, zum Glauben, zur Zuversicht erweckte, kindlich zu ihm flehende Herz. Nur der einfältig-demüthige Glaube des Herzens, von dem die höchste Wissenschaft nichts weiß, den sie nicht aus ihrem Schooße erzeugt, den sie auch nicht einmal in der Ferne erblickt, wenn er ihr nicht schon zuvor in der Erfahrung, im Leben selbst als Gottes-Gabe erschienen ist, wo dann er nicht von ihr, sondern sie von ihm Alles entlehnt, was sie über ihn aussagt, nur dieser Glaube ist der Weg zu Gott, ist das Mittel, ihn zu finden, das Band, wodurch sich Gott mit der Seele verbindet, die Nahrung, in welcher sich Gott selbst der Seele zur Speise giebt. Und was wußte Plato vom Glauben? Da ihm diese Brücke fehlte, so war eine unübersteigliche Kluft zwischen seinem hochfliegenden Geiste und der Erkenntniß Gottes befestiget: denn diese Erkenntniß ist eine unmittelbare Gottes-Gewißheit mit und in dem Bewußtseyn der göttlichen Versöhnung, Begnadigung und Kindschaft zum ewigen Leben. Und Alles dieß kommt aus dem Glauben und nicht aus der Specu-

lation, und ist nicht den Weisen und Hohen dieser Welt, sondern den Kindern und Unmündigen, denen, die arm an Geist sind, offenbart, zu Gottes Ehre und der selbstischen Menschen Demüthigung.

Wie falsch übrigens der Weg war, den Plato ging, wie sehr er selbst nur dem Scheine folgte, indem er den Schein vermeiden wollte, sehen wir daraus, daß er die Sinnenwelt als Schein verwarf, die Sinnenwelt, die doch Schöpfung und Offenbarung Gottes ist. Die Wahrheit, das ewige Seyn in Kraft und Wesen der Gottheit, erfüllt auch Raum und Zeit mit ihrem Lichte und Glanze;

„und ist das Herz für sie bereitet,
erschaut der Geist sie überall."

Hat die neueste Philosophie uns weiter geführt als Plato? O, nein! Wo Plato's Phantasie einen Zaubergarten schuf, da bepflügt unsere phantasielose Speculation nur den mit Dornen und Disteln besäeten Acker der Begriffe. Was hat Kant gethan? er hat uns die Gottes-Erkenntniß abgesprochen. Was hat Fichte versucht? Gott als Gegenstand unserer Anbetung und Liebe, unserer Hoffnung und Freude, zu vernichten. Was Schelling? die Welt zu vergöttlichen. Und was thut die allerneueste Philosophie? sie vergöttlichet sich selbst im Begriffe, indem sie ihr (aus Schelling's und Fichte's Elementen zusammengeschmelztes) (Schein-) Wissen zum Seyn, menschlichen Wahn zu göttlicher Weisheit macht. In ihr ist vollkommen erfüllt, was dort geschrieben steht: „das Wissen blähet auf." Ob die Philosophie in ihrem selbsterzeugten Wissen noch höher klimmen könne und werde? wohl kaum! Sie hat, wie es scheint, hier das Ende ihres Irrlaufes erreicht, zur Rechtfertigung des alten hohen

Worts: „ohne Heiligung kann Niemand den Herrn sehen.“ Wer ist aber, der da heilig macht? Es ist der Geist Christi, des Sohnes Gottes,*) der unser Herz befreien muß von aller Hoffarth, damit die Augen unseres Verstandes zur wahren Gottes-Erkenntniß aufgeschlossen werden. Zwar spricht jene allerneueste Philosophie auch von Gott, und vom Glauben, und von der Versöhnung durch die Idee:

---

*) Noch vor vierzig Jahren hätte, einen kleinen Haufen Freigeister ausgenommen, Niemand diesen Ausdruck für ein Symptom von Mystik und Schwärmerei erklärt, sondern, nach dem damals noch eingewurzelten Glauben an das Evangelium, würde derselbe nur für das Bekenntniß gegolten haben, daß man ein Christ sey. Jetzt heißt die Zahl derer Legion, die an diesem einzigen Ausdrucke genug haben, um den eingefleischten, den incorrigibeln Mystiker achselzuckend zu bedauern. Was bedauert ihr denn? den Frieden mit Gott, den wir durch Christum haben? die unbesiegbare Gewißheit der Vergebung unserer Sünden, und die selige Gewißheit des ewigen Lebens? Diese Gewißheit konnte kein bloßer Mensch, sie konnte nur der Gottmensch geben. „Der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooß sitzet, der hat es uns verkündiget.“ Mögt ihr diese Gewißheit nicht? wollt ihr von Christo, welcher allein sie gegeben, nichts wissen? so sagt nur geradezu, daß euch der heilige Gott nichts ist als ein Phantom, daß ihr keinen Gott habt: denn welchen andern wollt ihr haben als den Gott Christi? Christus und Gott hangen auf das innigste zusammen: Christus selbst sagt: „ich und der Vater sind Eins.“ Verläugnet ihr Christum, so verläugnet ihr Gott: denn ihr verläugnet mit dem Sohne den Vater. Ihr sagt: „wir verläugnen Christum nicht, wir erkennen ihn für gottgesandt, wie alle hohen Genien der Menschheit, ja vor allen; nur ein Sohn Gottes ist uns ein Widerspruch, außer wiefern auch die Heiden hohe Menschen Göttersöhne nannten.“ Jene Gesandtschaft denkt ihr euch aber doch nur wieder bildlich, dem Wesen nach aber so, daß

meinte sie es aber aufrichtig, so würde sie sagen: darum, weil der Glaube an Ihn, der da sprach: „ich bin der Weg, und die Wahrheit und das Leben" Alles in Allem, und die Fülle der Vollendung ist, so gehet sogleich hin und folget ihm nach, und lasset ab von aller andern Philosophie, die nicht Liebe zu dieser Weisheit ist, die vom Himmel kam und zum Himmel führt." Sie würde sich aber

---

Gott Christum mit vorzüglich klarer Kenntniß des göttlichen Wesens begabt habe, wie es in anderer Art auch andere begabte Menschen giebt, und daß nun eine heilige Nothwendigkeit ihn getrieben Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben zu verkündigen. Und zur Bestätigung dieser Verkündigung findet ihr nicht einmal Wunder, und vor allen das Wunder der Auferstehung nöthig. Ihr glaubt diese Verkündigung Christo als einem wahrheitliebenden, weisen, tugendhaften Lehrer: denn in der Vergebung der Sünden und einem ewigen Leben findet eure Vernunft keinen Widerspruch. Ist aber diese Widerspruchlosigkeit hinreichend, um der Versicherung eines Menschen, sey er auch noch so weise, noch so wahrheitliebend, zu glauben? Was sich nicht widerspricht, ist logisch-wahr; ist aber damit die Wirklichkeit verbürgt? Würdet ihr dem weisen und tugendhaften Socrates, hätte er auch sein Leben für eine solche Verkündigung eingesetzt, darum glauben? Konnte er sich nicht täuschen? konnte sich Christus nicht täuschen, wenn er nur Mensch war? Nur die Wahrheit kann sich nicht täuschen; und er sagte: „ich bin die Wahrheit," und setzte hinzu: „und das Leben." Das kann nur Gott von sich sagen, oder der von Gott Ausgegangene, der ewige Sohn. Und ihr müßt das Evangelium zerreißen, oder ihr bringt es nicht weg, daß sich Christus Gottes Sohn in diesem Sinne nennt. Ihr zuckt die Achseln, und nennt auch Ihn einen Schwärmer. So prüft, an euch selbst, das Wort dieses Schwärmers, das euch nach fast zweitausend Jahren noch ins Ohr tönt, als spreche er es eben jetzt aus. Thut was er euch heißt; und dann sagt ob

dadurch, weil der gerade Weg zum Himmel schon gezeigt ist, selbst vernichten und unnütz machen; und will sie das? Und will sie es nicht: was will sie denn? will sie selbst der Weg und die Wahrheit seyn? nun wohl! so bleibt, was wir gesagt: sie vergöttlichet sich selbst, und erinnert uns so an das Wort: „Es werden Viele kommen und sagen: ich bin Christus. Folget ihnen nicht!“

---

euch nicht die Augen aufgethan werden zu erkennen, nicht blos, daß seine Lehre von Gott, sondern daß er selbst von Gott, daß er, der im Fleische erschien die Sünder zu erlösen, Gottes eingeborner Sohn ist. Aber ehe und bevor ihr den Versuch macht, die Wahrheit seines Worts an euch selbst zu prüfen und zu erfahren, könnt ihr auch nichts von ihr wissen, und urtheilet wie der Blinde von der Farbe. Was euch jetzt Kinderei, Ammenmährchen, Aberglaube, Widerspruch, ja schwärmerischer und mystischer Unsinn däucht, davon werdet ihr nichts mehr vor eurem kritischen Auge und zweifelnden Herzen bemerken, wenn Christi Geist in euch lebt und euer Herz mit Glauben erfüllt und euren Blick erhellet hat: denn dann werdet ihr mit dem Auge dieses Geistes, mit der vom Lichte des Glaubens erleuchteten Vernunft, erkennen, daß er ist, wofür er sich ausgab, als ihn der Hohepriester fragte, wer er sey? ihr werdet die Unmöglichkeit einsehen, daß es anders seyn könne, und werdet euch eures früheren Unglaubens und eurer Herzen Härtigkeit schämen. Aber die Probe müßt ihr machen: oder der Mystiker bedauert euch: denn dieß ist dann ein Zeichen, daß euch nichts an der Wahrheit liegt. Wie denn Viele unter euch die Wahrheit eben nur für etwas Problematisches halten. Diese mögen aber auch nur nicht von Religion reden: denn was ist Religion ohne Wahrheit? was ist sie ohne die Gewißheit eines ewigen Lebens? denn für das jetzige Leben allein, wenn es kein künftiges, kein ewiges giebt, braucht man keinen Gott und keine Religion; da kommt man mit der Klugheit aus, und allenfalls mit Geld.

Allerdings bleibt die Wissenschaft oder Erkenntniß überhaupt, ein edles nicht blos, sonder sogar ein nothwendiges Geschäft: denn das Wissen ist die Bedingung des Könnens, und muß ihm vorausgehen; daher denn auch überall eine Praxis ohne Theorie ein Unding ist. Vorzüglich wäre die Wissenschaft, die das Höchste sucht — und das Höchste ist doch die Wahrheit — zu ehren, wenn sie nicht ein Widerspruch in sich selbst wäre: denn die Wissenschaft muß das Höchste nicht suchen, sie muß es haben, indem ja Wissenschaft nichts anderes ist als der Inbegriff des Wissens, welchem Wissen wieder ein Erkennen seines Gegenstandes vorausgehen muß; was wäre denn ein Wissen ohne ein Gewußtes, das heißt eben, ohne Gegenstand? Die Wissenschaft des Höchsten, die eben darum die höchste Wissenschaft (Philosophie) ist, setzt also ihren Gegenstand schon voraus, und kann desselben nur durch Erkenntniß habhaft werden. Nun entsteht die Frage: wie wird die Wahrheit erkannt? Alles Erkennen setzt ein Wahrnehmen voraus, und beginnt damit. Und so fragen wir wieder: wie wird die Wahrheit wahrgenommen? durch Denken? Denken ist aber nicht wahrnehmen; und der höchste Gedanke erzeugt keine Wahrnehmung. Nun was bedingt denn alle Wahrnehmung? Offenbarung, und nichts anderes. Ich nehme die Welt wahr, indem sie mir (durch die Sinne) offenbart wird; und so kann ich auch nur die Wahrheit wahrnehmen, indem sie mir offenbart wird, oder mit andern Worten, indem ich sie empfange. Die Philosophie könnte also die Wahrheit nur wissen, nachdem sie dieselbe empfangen hätte. Will das die Philosophie? Nein, sie will ihren Gesammt-Inhalt selbst-erzeugen. Und so ist sie ein Widerspruch in sich selbst. Gesetzt aber auch, die Philosophie, um diesem Widerspruche zu

entgehen, wollte sich zum Empfangen herablassen, wollte sich also gefallen lassen, daß ihr die Wahrheit offenbart würde, auf welchem Wege könnte sie zu dieser Offenbarung gelangen? nur auf dem Wege des Vernehmens. Sie müßte also erst Schülerin werden, ehe sie Lehrerin würde, sie müßte sich unterweisen lassen, Weisung annehmen von der Wahrheit selbst, die hiedurch als höchste (göttliche) Weisheit erscheinen würde. Wo ist nun diese Weisheit, damit man sie vernehmen, von ihr erfahren möge die Wahrheit? Sie ist nicht in der Philosophie, sie kann nicht in ihr seyn, — wie wir erwiesen, —: sondern sie ist nur da, wo sie von sich selbst gezeugt hat: in Christo. Muß aber die Philosophie zu ihm in die Schule gehen, wenn sie die Wahrheit haben will, warum wollen wir zu ihr in die Schule gehen, die selbst nichts weiß ohne jene Weisheit? Oder lehrt uns die Philosophie Christum besser kennen als Er sich uns zu erkennen giebt? Wir müssen ihn eben durch sich selbst kennen lernen, indem wir seiner Lehre folgen. Dieses Folgen ist aber kein Speculiren, kein Abstrahiren und Reflectiren, kein Construiren, sondern ein Thun. Bleiben wir in diesem Thun, ganz so wie er uns dazu angewiesen: so erkennen wir die Wahrheit. Und woran erkennen wir die Wahrheit? Er selbst hat uns das Criterium in die Hände gegeben: daran, daß sie uns frei macht. Der wahrhaft Freie ist der wahre Christ. Und dieß ist es, was die Welt nicht erkennt, die philosophische so wenig als die unphilosophische. Es giebt übrigens keinen passenderen Namen für die Philosophie als den der Weltweisheit, im Gegensatze gegen die Gottesweisheit. Der Name Weltweisheit deutet ganz eigentlich ihre Nichtigkeit an: denn sie wird von der Gottesweisheit vernichtet, wie das Licht der nächtli-

chen Lampe von der aufgehenden Sonne. Wollen wir mit der Lampe den Tag suchen, wenn er schon herrlich und glorreich über der Erde aufgegangen ist?

Und so viel von der Erkenntniß des Höchsten durch die Wissenschaft. Aber die Menschenwelt ist noch reich an anderen nicht minder edlen Bestrebungen als die Wissenschaft ist. Eine ihrer schönsten Erscheinungen, ja bis jetzt vielleicht die schönste ist die Kunst: die Darstellung der Schönheit selbst. Wenn irgend etwas in der Menschenwelt vollendet genannt werden kann, so ist es die Kunst in ihren verschiedenen, durch die Elemente derselben vorgeschriebenen, Richtungen. Wir meinen hier nicht die sogenannten Künste, welche für die Sicherheit, Erweiterung und Verschönerung des Lebens erfunden worden sind, und deren Zahl fast täglich wächst, so wie der Verstand des Menschen, von dem sie alle abhängen, freier und geübter wird: sondern das mannichfaltige Bilden, welches aus dem Schönheitstriebe hervorgeht und sich ausspricht, bald plastisch in der Baukunst, Bildnerkunst und Mahlerei, bald in der Sprache, sowohl der Töne, als Musik, wie auch der Worte, als Poesie. In allen diesen Verzweigungen oder Strahlen der Kunst, aus der Liebe des Gemüths erzeugt, ist die Idee des ewig-Schönen, und die Sehnsucht nach demselben auf die mannichfaltigste Weise ausgedrückt: allein diese Idee und die Liebe zu ihr ist dennoch in dem Kreise der Weltlichkeit befangen; diese Idee ist nicht das göttliche Wesen selbst, und die Liebe zu ihr nicht Gottes-Liebe, welche, wenn wir sie mit der Kunst vergleichen dürften, die wahre Lebens-Kunst oder Virtuosität seyn würde. Die Gottes-Liebe spricht sich weder in einem endlichen Elemente, noch in endlicher Form aus; sie ist überhaupt auf weltlichem Grunde und Boden

nicht möglich, sondern nur erst dann, wann Alles, was weltlich heißt, von der Seele abgestreift ist. Nur Ein Meister steht hier vor uns, wie in der Wahrheit, so in der Liebe: Christus, in seiner Liebe zum Vater. Sein ganzes Leben war eine Darstellung dieser Liebe, und in ihr zugleich eine Darstellung der höchsten Schönheit, der Schönheit reiner Selbst-Beschränkung, d. h. Selbst-Opferung: denn nur durch diese tritt die Freiheit vollständig hervor; und nur die Erscheinung der Freiheit ist schön. Daher sind denn alle Künste nur Vorübungen gleichsam zur höchsten Kunst, oder vielmehr nur weltliche Spiele eines göttlichen Triebes; und wohl deuten sie auf das Göttliche hin, vermögen aber nie über die Grenze in das Gebiet des Ewig-Lebenden zu schreiten, und sind vergänglich und sterblich wie Alles, was blos menschlich, d. h. weltlich ist. Nicht anders ist es mit der dritten großen Erscheinung in der Menschenwelt beschaffen: mit dem Staate. Göttlich ist auch die Idee, aus welcher der Staat geboren wird, so kümmerlich er sich in der Menschenwelt gestalte: die Idee der Gerechtigkeit, welche mit der der Freiheit oder Heiligkeit identisch ist. Denn die Gerechtigkeit ist das Gleichmaß; und wo Gleichmaß ist, da ist Freiheit; in der Freiheit aber besteht das eigentliche Wesen der Heiligkeit; wie wir früher gesehen. Wo ist der Staat, der das Bild der Gerechtigkeit wäre? die Stätte, wo Gerechtigkeit und Friede sich küssen? denn wo Gerechtigkeit ist, da ist auch Friede, weil, wo das Gleichmaß herrscht, kein Kampf der Partheien Statt findet. Am Staate, wie er sich zu allen Zeiten, in allen Gegenden, mehr oder weniger vollständig oder verkrüpelt ausgebildet hat, erkennen wir eigentlich recht klar, daß wir nur in einer Menschenwelt, nicht in einem Gottesreiche, leben: denn wo war, wo ist der Staat, der nicht in sich

und außer sich Kampf und Streit zu bestehen hätte? So lange die Menschenwelt bleibt was sie ist, so lange der Staat, wiewohl anerkennend die göttliche Idee der Gerechtigkeit, dennoch, nicht so wohl irdischen (denn er kann sie nie missen, so lange die Menschen Erdbewohner sind,) als vielmehr weltlichen, d. h. ungöttlichen Zwecken fröhnt, so lange tritt auch das heilige Wesen, die wahre Freiheit, nicht in denselben ein. Man sucht thörichter Weise den Mangel der Staats-Vollkommenheit in der Fehlerhaftigkeit der Regierungsformen: er liegt nicht in der Form, sondern im Wesen, nämlich im weltlichen. Eine wahre Hierarchie *), d. h. Theokratie, allein, wie sie bildlich im israelitischen Volke vorgedeutet war, wird einst, nach heiliger Verkündigung, allem Stückwerke ein Ende machen, und dann wird offenbar werden daß alles weltliche Wesen vergänglich ist, und nur das göttliche besteht: dann wird das Leben der Einzelnen wie das des Ganzen seyn ein Leben in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Jedoch die Menschenwelt hat in ihren Bestrebungen nach dem Wahren, Schönen und Guten nur ihre Lichtseite gezeigt. Wer kennt aber ihre Schattenseite nicht? Nicht das ist ihre Schattenseite, daß der arme Mensch sein Brot im Schweiße seines Angesichts suchen muß, daß sich das Leben so Vieler in Sorge, Furcht und Kummer verzehrt, daß Schwächen, Uebereilungen, Fehltritte so oft mit ihren Folgen den Gestraften durch das ganze Leben begleiten:

*) Es steht wohl nicht zu fürchten, daß hier Jemand an ein Analogon der römischen sogenannten Hierarchie denke, als welche ja gerade die tiefste Profanation des Heiligen war und in ihren Ueberresten noch ist.

sondern das ist die Schattenseite der Menschheit, die ein heiliger Mund die Welt nennt, daß sie sich zum großen Theil so ganz eben nur der Welt, der Aeußerlichkeit, dem Scheine, der Nichtigkeit hingiebt, und noch mehr, daß sie so oft die Wahrheit verachtet und der Lüge und dem Betruge huldiget, daß sie der Schönheit der Tugend die Häßlichkeit des Lasters vorzieht, daß sie, statt sich zur reinen Güte zu erheben, sich in den Abgrund der Bosheit hinabstürzt. Die Weltgeschichte ist ein fortlaufender Beweis dieser Behauptung im Großen und Ganzen, und die enthüllten Frevelthaten und Geständnisse von tausend und aber tausend Verbrechern sind es im Einzelnen. Und wie viele Millionen der schwärzesten Gesinnungen und Thaten mögen schweigend mit Erde bedeckt liegen! Dieß ist die wechselvolle, bunte, haltungslose, vergängliche und am Vergänglichen klebende Menschenwelt, mit welcher jede neugeborne Seele in Berührung kommt, aus welcher sie, so lange sie im irdischen Leibe wallt, eben so wie aus der Naturwelt, Nahrung und Leben zu saugen nicht vermeiden kann. In beiderlei Hinsicht wollen wir die Beziehung der Seele zu dieser doppelten Welt nun näher betrachten.

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Die Welt, wie sie nach so eben gegebener Auseinandersetzung in Naturwelt und Menschenwelt zerfällt, ist eben so sehr das unentbehrliche nicht genug zu beachtende Entwickelungs- und Erhaltungs-Mittel der Seele, als sie das Werkzeug ihrer Ausartung und ihres Unterganges werden kann. Zunächst kommt die Naturwelt in Betrachtung, als der Grund und Boden, aus welchem die Seelenpflanze durch ihre Wurzel, den Leib, ihre Nahrung zieht; wiewohl dieses Verhältniß der Angehörigkeit und Abhängigkeit nicht das einzige ist, in welchem die Seele mit der Naturwelt steht. Denn die Seele selbst, die so Vieles von der Naturwelt empfängt, wirkt auch wiederum auf dieses äußere Element ihres Lebens zurück, und wie sie demselben auf der einen Seite, willig oder unwillig, unterworfen ist, so übt sie auf der andern eine mannichfaltige Herrschaft über dasselbe aus. Alle diese Verhältnisse sind jetzt in gehöriger

Aufeinanderfolge näher zu betrachten; zunächst aber das Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Die Naturwelt würde nicht, mittels des Leibes, auf die Seele einwirken und sie auf mannichfaltige Weise bestimmen können, wenn sie nicht, wie dieser, in einem gewissen Zusammenhange, ja in einer gewissen Verwandtschaft mit ihr stünde. Wir sind zwar gewohnt, die Naturwelt eine Körperwelt zu nennen, und in dieser Hinsicht scheint ein Zusammenhang und eine Verwandtschaft der Seele mit derselben ein Widerspruch. Allein bedenken wir, daß die Naturwelt, selbst als Körperwelt betrachtet, nichts anderes als ein All von Kräften ist, die, zum Theile ungebunden, zum Theile in bestimmten Formen, dennoch dem gebietenden Weltgesetze, und durch dieses dem Geiste, gehorchen und sich in der reichsten Stufenfolge zu höherem Seyn und Wirken entwickeln: so weicht die Kluft, welche zwischen der Naturwelt und Seele befestiget zu seyn scheint; und die Seele, welche den Charakter der Kraft und Gesetzlichkeit mit der Naturwelt theilt, indem sie namentlich dem Gesetze der Entwickelung unterworfen ist, wird hiedurch der äußeren Welt homogen, und zeigt dem Auge des Beobachters eine ihr verwandte, ja gleiche Natur. Daß aber Gleiches auf Gleiches wirken könne, leidet keinen Zweifel. Noch weit mehr aber werden wir geneigt werden der Naturwelt, wenigstens auf einer gewissen Stufe, gleiche Dignität mit der Seele, ebenfalls auf einer gewissen Stufe, zuzusprechen, wenn wir in Anschlag bringen, daß die Naturwelt theils schon offenbares und sich entwickelndes, theils zwar noch verschlossenes Leben ist, aber in ihrer Verschlossenheit dennoch die Kraft und Fähigkeit des Lebens birgt. Das Leben der Thierwelt bewegt sich vor unsern Augen, und das der Pflanzenwelt, wie-

wohl sich nur als Gestaltungs-Proceß offenbarend, trägt dennoch entschieden die Kraft eines dem unsern verwandten Lebens in sich, indem ja das Leben nicht nur unseres Leibes, sondern auch unserer Seele von der der Pflanze eingebornen Lebenskraft genährt und unterhalten wird. Die Kraft des Brotes kräftiget, und die des Weines ermuntert unsern Leib nicht blos, sondern auch unsere Seele. Und was die Thierwelt um uns her betrifft, so lehrt eine geringe Aufmerksamkeit, daß sie uns, wie die Natur überhaupt, eine wahrhaft bildende Lehrerin ist. Es ist also entschieden, daß auf dieser Seite die Seele in die Naturwelt und in die Reihe der sich in ihr entwickelnden Kräfte gehört. Die Seele ist auf solche Art eine Kraft unter den Kräften der Naturwelt, und ein Glied in der Kette der Naturwesen, mit ihnen gleiches Stammes, gleicher Verwandtschaft, gleicher Bestimmung, aber auch gleicher Abhängigkeit von den Elementen der Natur. In dieser Abhängigkeit von den Natur-Elementen steht die Seele durch den Leib, also zwar nur mittelbarer Weise, aber darum nichts desto weniger bestimmt und nothwendig. Wie sich die Seele ohne den Leib nicht entwickelt, so sich dieser nicht ohne die Kräfte der Natur, die ihn beleben, erregen, erhalten, aber auch, unter gewissen Bedingungen, zerstören, so daß, wie das leibliche durchaus, so auch das Seelenleben gewissermaßen, nur durch die Gunst der Naturbedingungen besteht, und wenn diese ihr entzogen sind, aus dem irdischen und zeitlichen Daseyn verschwindet. So lange der Leib athmet und an sich zieht den Aether der ihn umgebenden Atmosphäre, und so lange er die ihm von der Erde gereichte Nahrung in sich aufnimmt, brennt nicht blos die Flamme seines, sondern auch des Seelenlebens fort, aber auch nicht länger. Alles, was diese Functionen der Erhaltung

hemmt oder unterbricht, sey es mechanische, oder chemische, oder dynamische Gewalt, erzeugt Krankheit des leiblichen und Hemmung des Seelenlebens; Alles, was auf gleiche Weise diese Functionen aufhebt, das bringt leiblichen Tod und Scheiden der Seele vom irdischen Daseyn. Die Seele demnach ist eben so durchaus abhängig von der Naturwelt, als sie ihr angehört. Aber so wie die Seele ohne die Naturwelt nicht bestehen kann, so kann sie sich ohne dieselbe auch nicht entwickeln. Wir kennen den Einfluß der Sinne auf die Erregung und Ausbildung der Seele. Aber die ganze kunstreiche, ja wundervolle Einrichtung der Sinnes-Werkzeuge wäre zweck- und nutz-los, wenn ihr nicht eine eben so kunstreiche und wundervolle Einrichtung der Naturwelt entspräche, durch welche nicht nur die Sinne beschäftiget und gesättiget, sondern auch alle inneren Kräfte der Seele in das Spiel ihrer Thätigkeit und Entwickelung versetzt würden. Es ist eine nicht blos kümmerliche, öde und leere, sondern auch alle Natur-Wahrheit und Lebendigkeit verläugnende Ansicht, wenn nach Kant'scher Weise, angenommen wird, daß die Sinne eben nur den Stoff zu der Thätigkeit des Verstandes liefern, gleich als ob es außerhalb der Formen des Verstandes keinen Verstand, und keine Ordnung und Harmonie der Dinge und kein Reich der Zwecke und des Lebens gäbe. Also: der wunderbar-erhabene Sternenhimmel mit dem streng-abgewogenen Stande der Gestirne, und der aufs Haar berechneten Bahn ihrer Bewegungen, sollte lediglich das Werk unseres mathematischen Verstandes seyn? die eben so wundervolle als räthselhafte Formation der uns zunächst umgebenden Natur-Erzeugnisse: der sonderbar unter einander verketteten, in tausend und aber tausend Uebergängen sich begegnenden, durchkreuzenden, bindenden und lösenden Erscheinungen der Mineral-, Pflanzen- und

Thier-Welt, kurz der ganze Reichthum und die ganze Schönheit der unorganischen, organischen und lebendigen Gebilde des Bodens, der uns trägt, sollte lediglich das Werk unserer reproductiven Einbildungskraft, kümmerlich vom teleologischen Verstande unterstützt, seyn? von außen und um uns her nichts als leerer, baarer Stoff, der erst durch unsere eigene Thätigkeit zu einer haltlosen Erscheinungswelt wird, die nichts an sich ist? Raum und Zeit, in welchen alle Dinge und Begebenheiten sind, nur Formen unserer Anschauung? Allerdings entspricht unser Inneres dem Aeußeren, und wir tragen die Fähigkeit zur Vorstellung von Raum und Zeit in uns: wie wollten wir sonst beide vorstellen? Eben so tragen wir die Fähigkeit zur Vorstellung einer Welt-Ordnung und Schönheit in uns; allein Alles, was wir in Bezug auf ein Aeußeres, Vorhandenes, bilden und vorstellen, kann ja doch nur Nach-Bildung seyn; und um zu haben, müssen wir empfangen. Eine Welt-Erzeugung durch unsere Vorstellkraft wäre eben so viel als eine Erzeugung der Nahrung durch unsern Magen, oder der Luft durch unsere Lungen. Nein! gestehen wir lieber, daß die Naturwelt für unsere Seele ist, was der Mutterboden für das Samenkorn. Wie dieses seine Lebens- und Entwickelungs-Kraft aus dem Boden saugt, in den es gelegt ist und von dem es gewärmt, gepflegt und genährt wird: so die Seele die ihrige aus der Naturwelt, in deren pflegenden Schooß sie eingesenkt ist, und deren Nahrung sie begierig mit allen ihren Wurzeln, den Sinnen, einsaugt, und zwar eine Nahrung nicht blos für ihr sinnliches, sondern auch für ihr ästhetisches, intellectuelles und moralisches Leben, oder für das Leben des Gemüths, der Erkenntnißkraft, und der Vernunft selbst. Betrachten wir diese steigenden Ein-

wirkungen der Naturwelt auf die Seele und ihre Entwickelung in der hier angegebenen Aufeinanderfolge.

Was zuerst die Einwirkung der Naturwelt auf die Sinne und deren Entwickelung zum Behufe des Seelenlebens betrifft, so ist hievon zum großen Theile bei Darstellung der Sinne selbst, als Seelenwerkzeugen, die Rede gewesen, und wir können uns hier kurz fassen. Daß die Urkraft in der Naturwelt, nachdem sie aus ihrer reinen Einfachheit in den Gegensatz herausgetreten, aus diesem wieder zu neuer Einheit zurücktritt, und so in der Form der magnetischen Thesis, der electrischen Antithesis und der chemischen Synthesis von den Sinnen ergriffen wird, ist dort, so viel als nöthig, auseinandergesetzt worden. Wer sieht aber nicht, daß diese Reduction der Naturwelt auf ihre Urkräfte nichts weniger als ausreicht, um uns den unermeßlichen Reichthum der Naturwelt zu erklären? Auch wenn wir hinzufügen, daß Alles im All, vom Größten bis aufs Kleinste, von Zahl und Maß beherrscht und durchdrungen wird, und daß eine erhabene Mathematik das Gesetz und der ordnende Geist des Ganzen und Einzelnen ist, der sich eben so in den Bahnen der Gestirne als in der Bildung der Schneeflocke offenbart, so haben wir immer nur etwas Allgemeines und Unausreichendes ausgesprochen: denn in der Erscheinung der organischen Gestalten, und noch mehr des sie beherrschenden Lebens taucht jene Mathematik gleichsam wieder unter, so wie sie vorher auffallend hervortrat. Auch kümmern sich die Sinne an sich nicht, weder um jene Urkräfte, noch um diese Urgesetze. Haben sie doch mit dem Auffassen alles jenes Reichthums überhaupt genug zu thun! Und sollte es zufällig, oder blos durch innere Nöthigung geschehen, daß sie in einem,

nicht verabredeten Verein, sich unterstützend und ergänzend, zusammen arbeiten, ja auch noch den Verstand mit seiner bald sondernden, bald bindenden Kraft zu ihrer Hülfe herbeiziehen, um die Welt als ein wohlgeordnetes, mannichfaltiges Ganzes mit unzähligen Einzelnheiten gewahrzunehmen? Tritt hier nicht auffallend deutlich dasselbe Verhältniß ein, was bei den Tönen und Accorden, den Melodien und Harmonien eines musicalischen Instrumentes Statt findet, durch welches uns irgend eine vortreffliche Composition vorgetragen wird, die aber nicht in dem Instrumente, sondern außer ihm ihren Grund hat? Gewiß, eine wundervolle Schöpfung ist es, die unsere Sinne wiederstrahlen, aber eben nur wiederstrahlen als Gegenbild, welches ohne Urbild in nichts zerfließt. Wir sind also genöthiget anzuerkennen, daß die Naturwelt unsere Sinne durch und durch bestimmt, und daß selbst der Verstand, so lange er gesund ist, nichts an dieser Bestimmung zu ändern vermag, sondern sich ihr fügen muß.

Wie aber die Naturwelt die Seele zunächst in den Sinnen erweckt, nährt, sättiget, so, durch die Sinne, sofort das Gemüth. Blickt auf das Kind: wie freut es sich seines bunten Spielwerks! der Jüngling und die Jungfrau, wie erfreut sich jedes an der blühenden Gestalt des andern, und beide sich an der schönen Natur, die mit ihrem Blüthendufte und ihren Nachtigallen die erste Sehnsucht der jugendlichen Herzen erweckte! Kein schönes und edles, den Menschen erhebendes, läuterndes, stärkendes, aber auch ihn in seine Grenzen zurückweisendes Gefühl giebt es, das nicht durch die Naturwelt in ihren mannichfaltigen Erscheinungen erregt und unterhalten würde. Sanfte Wehmuth, süße Trauer, zarte Hoffnung, rei-

nes Entzücken, erhabenes Staunen, ja selbst das Entsetzen vor dem Ungeheuren, und was sonst noch ergreifend und tief im Gemüthe anklingt und wiederhallt, das bringt die Naturwelt wie durch mächtigen Zauber hervor. Man denke z. B. nur an das stille Schweben des Mondes am nächtlichen Himmel; an den bunten Herbstschmuck der Bäume; an die zarten, sich der Knospe entwindenden Blätter im ersten Frühling; an den Sonnenaufgang auf dem Meere erblickt oder auf dem Gipfel eines hohen, Länder-beherrschenden Berges; an den hell gestirnten Himmel in einer Winternacht; an einen Seesturm; an den nächtlichen Ausbruch eines Vulkans u. s. w. Kurz, die Naturwelt regt alle Gefühle reiner Art auf, die sich in einer Menschenbrust bewegen können. Ja, wenn die Menschen uns verlassen, so bleibt uns die Natur treu, duldet mit uns, tröstet uns, ermuthiget uns, und erquickt uns bald mit süßen Erinnerungen, bald mit beruhigenden Aussichten auf die Zukunft. Manche zarte Seele, von den Menschen verkannt, rettete sich in den Schooß der Natur, und schüttete in ihn alle die Liebe aus, die in Menschenherzen keine Stätte fand. Wie könnte dieß geschehen, wenn die Natur nicht die Liebe aus der Brust hervorlockte?

Ein altes Sprichwort sagt: die Noth ist die Mutter der Künste. Bedenkt man nun, wie der Mensch von Hause aus durch die Noth, d. h. durch das Bedürfniß, an die Naturwelt gebunden ist, so leuchtet ein, wie alles, was wir unter dem Namen von Wissenschaften, Künsten und Erfindungen begreifen, seinen Ursprung größtentheils dem Bedürfnisse verdankt, welches mit unserm Eintritte in die Naturwelt erwacht und nur erst mit unserm Austritte aus derselben verschwindet. Nicht als ob alle unsere Bedürfnisse sich auf die Naturwelt bezögen, und folglich alle unsere

Erkenntniß ihren Ursprung aus derselben hätte: allein dieß ist doch mit unseren ersten und nächsten Bedürfnissen der Fall, ohne deren Befriedigung die höheren gar nicht erwachen können. Das Bedürfniß der Nahrung, Kleidung und Wohnung, des Schutzes gegen die elementarische und thierische Natur um uns her, wie hat es den Verstand geweckt und in Anspruch genommen! Wie hat sich nach und nach aus diesem mannichfaltigen Bedürfniß eine Reihe von Beschäftigungen und Gewerben erzeugt und vervielfältiget, die sämmtlich auf Begriffe und Kenntnisse gegründet sind, die ohne Erweckung und Uebung des Verstandes, und überhaupt der bildenden Kraft der Seele, gar nicht zum Vorschein kommen konnten. Hat sich nicht die Naturwelt in ihrem ganzen Umfange und mit ihrem Gesammt-Inhalte, hat sich nicht der Erdboden mit seinen Erzeugnissen an Mineralien, Pflanzen und Thieren, hat sich nicht Land und Meer überhaupt, ja der Himmel mit seinen Gestirnen selbst, der Beobachtung, der Forschung, der Erkenntniß, gleichsam aufgedrungen? Die Erdkunde überhaupt, die Mineralogie, Botanik, Zoologie, Mechanik, Chemie, Physik, Astronomie, alle diese Wissenschaften, haben sie nicht ihren Grund und Boden in der Naturwelt, und sind sie nicht durch die Bedürfnisse geweckt worden, welche aus dem Verhältnisse der Naturwelt zu unserm Daseyn hervorgegangen sind? Jedoch nicht blos das Bedürfniß hat die Erkenntnißkraft unserer Seele geweckt. Die kunstreiche Einrichtung und Ordnung der Naturwelt selbst ist von jeher ein Reiz für die Erkenntnißkraft gewesen und hat sie aufgefordert das Räthsel dieser Einrichtung und Ordnung zu entziffern, kurz, die Erkenntnißkraft zur Naturforschung angetrieben. Nicht genug. Durch die Naturwelt ist die Erkenntnißkraft erst mit sich selbst bekannt geworden und hat nun ihre Richtung auch auf ihre eigenen geheimnißreichen Tiefen

genommen. Die Naturwelt selbst, in ihrer strengen und reinen Gesetzlichkeit, ist die Lehrerin der Erkenntniß-Kraft gewesen, und ist es noch täglich, indem sie derselben ihre Muster und Aufgaben, jene zur Nachbildung, diese zur Lösung, vorhält, und das richtige oder falsche Verfahren der Erkenntnißkraft, an ihren, der Naturthätigkeit, eigenen Beispielen und Leistungen erkennen, verbessern, erweitern, vollenden lehrt. Von wo aus hätte wohl die Erkenntnißkraft ihr Vermögen für die Beschäftigung mit Zahl und Maß, in ihren einfachsten Elementen, wie in ihren reichsten Combinationen, kennen, üben, prüfen, berichtigen lernen, wenn nicht aus dem großen Vorrathshause von Zahl- und Maß-Verhältnissen in der Naturwelt? Wo diese Verhältnisse nicht aufgeschlossen vor Augen liegen, da sind sie wenigstens angedeutet, und, wie gesagt, als Aufgaben zur Lösung dem Forscher vorgelegt; z. B. in den Planetenbahnen. Jedoch hiebei hat es mit dem Unterrichte der Naturwelt und mit ihrer Erregung der Erkenntnißkraft noch nicht sein Bewenden. Wir sehen ein Kommen und Gehen, ein Bleiben und Veränderwerden, ein Entstehen und Verschwinden in der Naturwelt, wir sehen ein Herrschen und Dienen, und wiederum eine Ausgleichung, wir sehen eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen und Wechselverhältnissen, auf jeden Fall aber nirgends einen Anfang, nirgends ein Ende, sondern ein unauflösliches ineinander Hineinwirken der Dinge. Alle diese Wahrnehmungen geregelter und durch die Regel gehaltener Wirksamkeit in der Naturwelt, erwecken und entwickeln auch die mannichfaltig verschlungene Regel in der Erkenntnißkraft, und lehren Denken. Denn wenn der denkende Verstand das Vermögen der Zwecke ist, von wo aus möchte dieses Vermögen besser entwickelt werden, als von der Naturwelt aus, die sich, wenn auch an sich bewußt-

los, dennoch durch und durch als ein Reich der Zwecke bewährt, wenn schon dieselben nicht immer offen zu Tage liegen, sondern erst erschlossen werden müssen. So weiset uns z. B. der Bau der Pflanze und das mannichfaltige Geschäft ihrer Organe auf den Zweck der Erhaltung hin, der durch die Erzeugung desselben Samens erreicht wird, aus welchem die Pflanze hervorging. So zeigt sich dieser Zweck in der ganzen lebendigen Natur; ja wir schließen von dem Bestehen der Naturwelt überhaupt, daß alle Thätigkeit des Einzelnen in ihr zu Erhaltung des Ganzen dient. Und so werden wir immer mehr angelockt den Mitteln zu dieser Erhaltung nachzuspüren; und es entwickelt auf diese Weise die Seele ihre intellectuelle Kraft. Wird nicht schon das Kind durch die Beschaffenheit der Gegenstände um sich her aufgefordert nach dem Grunde und Zwecke derselben zu forschen? Sollte aber noch ein Zweifel über den erregenden und bildenden Einfluß der Naturwelt auf die denkende und sinnende, überhaupt auf die bildende Kraft der Seele obwalten, so wollen wir doch nur dem Ursprunge und der Fortbildung der Kunst in ihren mannichfaltigen Verzweigungen nachgehen, und sehen ob sie nicht ihre Wurzeln in der Naturwelt hat. Am nächsten kommt uns hier die plastische Kunst entgegen, und zwar am auffallendsten in der Bildnerei und Mahlerei. Woher denn die Gestalten von Menschen und Thieren, die der Meisel dem Marmor einbildet? sind sie nicht von den Vorbildern in der Naturwelt entlehnt? und mögen sie ohne das Studium der Proportionen, wie sie die Naturwelt giebt, zu Stande kommen? Und woher die Landschaften auf der Leinwand mit ihrem Formen-Reichthume, und Farben-Schimmer, und mit ihrer Perspective dazu? Sitzt nicht überall die Naturwelt dem Künstler als Vorbild? muß er sie

nicht in ihren zartesten Verhältnissen studiren, um sie mit lebendiger Treue darzustellen? Ja, die sich die höchste der Künste nennt, die Poesie selbst, kann sie sich der Naturwelt entfremden? ist sie nicht um so vollendeter, je anschaulicher sie die Gegenstände und das Leben der Naturwelt beschreibt, um ihre eigenthümlichen Gebilde auf diesem Grunde aufzutragen? denn mag sie auch menschliche Gefühle, Begebenheiten oder Thaten schildern, so kann sie doch die Naturwelt nicht entbehren, ja das tiefste Schaffen des Geistes ist sie genöthiget durch Bilder aus der Naturwelt zu versinnlichen. Und so quillt jede Kunst, in ihrem Ursprunge wenigstens, aus der Naturwelt hervor, und setzt Beobachtung derselben, Reflexion über dieselbe, und Nachbildung derselben voraus.

Es bleibt uns noch das letzte Verhältniß zu zeigen übrig, in welchem die Naturwelt zur Seele steht: das moralische. Die Vernunft selbst, und die von ihr begeistete moralische Kraft der Seele, wird durch die Naturwelt geweckt. Ein altes Gleichniß nennt die Naturwelt den Tempel Gottes. Die Schönheit, die Erhabenheit, die Ordnung, die Unendlichkeit der Natur regt die Bewunderung, die Verehrung, die Anbetung des Göttlichen auf. So unvollkommen auch, ja so roh, möchte man sagen, nicht sowohl die Erkenntniß, als vielmehr die Ahnung eines heiligen Schöpfer-Wesens und Willens, aus seinen Werken in der Seele erweckt wird und hervortritt, so ist doch das, was im Inneren der Seele durch die Anschauung der äußeren Offenbarung des Göttlichen rege wird, unverkennbar die Vernunft: denn nur sie ist der Anerkennung des Göttlichen fähig. So verunstaltet auch bei rohen, ja bei verwahrloseten Völkern der Begriff dieses Gött-

lichen seyn möge, so erzeugt er doch eine heilige Scheu, welche vor dem Frevel warnt, zur Sühne des begangenen Frevels anmahnt, und durch Opfer die Gunst des Waltenden, Unverletzlichen, Heiligen zu erhalten und zu bewahren strebt. Nicht blos die Völker, die wir heidnische und abgöttische nennen, haben ein solches heiliges Walten in der Naturwelt anerkannt, sondern selbst gotterkennende und gottbegeistete Seher und Lehrer der Unmündigen haben das Zeugniß von der Offenbarung des Schöpfers in der Schöpfung abgelegt. Die Sänger heiliger Psalmen setzen den Himmel zum Throne Gottes und die Erde zum Schemel seiner Füße; sie erkennen in den Winden seine Diener, und in den Fluthen und Feuerflammen seine Boten. Ja ein von der Gottheit tief durchdrungener Apostel sagt, daß Gottes Kraft und Wirkung ersehen werde, indem man sie wahrnimmt an seinen Werken, nämlich aus der Schöpfung der Welt, in welcher sich Gott offenbaret hat, also, daß sie keine Entschuldigung haben. Dieß ist den Heiden gesagt, die aber auch, wie uns namhafte Sprecher derselben beurkunden, eine solche Anerkennung nicht zurückweisen. So schließt z. B. Cicero, aus der Ordnung im Sternenlaufe, aus der gemessenen Bewegung der Sonne und des Mondes, aus dem regelmäßigen Wechsel der Tages- und Jahres-Zeiten, aus der Einrichtung und Erhaltung der mannichfaltigen Erderzeugnisse und der Lebendigen der Erde selbst, auf einen weisen Baumeister des Ganzen, und auf eine über das Einzelne wachende Vorsehung. Sey auch immer die Anbetung der Gestirne und der Erde selbst mit Allem, was in ihr ist, sey auch immer die Personifizirung der Naturkräfte zu Göttern, ein roher Götzendienst: ein Gefühl, eine Ahnung, eine Anerkennung des Heiligen liegt doch allen diesen Ausbrüchen sinnlicher

Anbetung zum Grunde; und wer weiß ob nicht z. B. der Feuer-Anbeter, in dieser mächtigsten und reinsten aller Naturkräfte, nur ein Bild der unsichtbaren Lebensflamme verehrte, und dem Wesen, das sich seinen Blicken entzog, wenigstens in seinem erscheinenden Abbilde, den Dank für Leben und Wohlseyn zollen, das Opfer eines reinen Gefühls für das Anbetungswürdige bringen wollte? Und erwecken denn nicht noch jetzt, selbst in der Brust des Christen, bald die sanften und rührenden, bald die großen und erhabenen Erscheinungen in der Natur, Gefühle andachtsvoller Liebe, Sehnsucht, Freude, oder andächtiger Bewunderung und Anbetung? die Blüthe, die sich aus der Knospe hervordrängt, so wie die gereifte, schwellende Frucht; die Lerche, die in ätherischer Höhe mit ihrem Liede dem Schöpfer für ihr Daseyn zu danken scheint; die girrende Taube im Neste, die mit Mutterwärme das werdende Leben ausbrütet; der glorreiche Sonnenaufgang, der einen neuen Segenstag über die Erde bringt, wenn ihn die Menschen sich nicht selbst verkümmern; und vor Allem und über Alles der in ein ewiges Seyn hinaufdeutende Sternenhimmel, bei dessen Anblick selbst der ruhige Kant zu anbetendem Staunen hingerissen wurde: dieß Alles, kurz, die ganze Naturwelt, erweckt unsere Vernunft, unsere Empfänglichkeit für das Heilige, und theilt unvermerkt, wie unserm Gemüthe eine Stimmung für das Göttliche, so unserm Willen eine Richtung nach demselben mit; und fast möchte man sagen, daß wir uns kaum je so erbaut, ja fromm fühlen und finden, als wenn wir aus dem heiligen Tempel der Natur in den engen Kreis unseres Lebens zurückkehren. So viel über das Verhältniß der Naturwelt zur Seele.

Drittes Kapitel.

Verhältniß der Seele zur Naturwelt.

Wie sich das Samenkorn in der kraftschwangeren Erde entfaltet, so sich die Seele in der kraft- und leben-reichen Naturwelt. Diese ist es, die zuerst den Säugling begrüßt, sie ist's, die das Kind zum fröhlichen Spiele lockt; sie entzündet im Menschen überhaupt die Freude am Leben und Wirken; sie lockt ihn heraus aus sich selbst, durch seine That sich ein äußeres Bestehen zu gründen, zu befestigen, zu erweitern, und so weit als möglich vollständig zu machen. In der Naturwelt und durch sie entfaltet die Seele ihre Sinne, Gefühle und Triebe; in ihr und durch sie schließt sich, zum großen Theil wenigstens, der Seele Gemüths-, Erkenntniß- und That-Kraft auf; ja der höchste Charakter des Seelenlebens: der Charakter der Selbständigkeit und Freiheit, entwickelt sich, wächst und reift nicht ohne das Element der Naturwelt. Die Seele entwickelt sich aber in und an der Naturwelt stufenweise, wie wir wissen;

und jeder Grad ihrer Entfaltung ist ein Schritt zur Herrschaft über die Naturwelt im engeren oder weiteren Kreise, wenn nicht die Seele durch eigenes Verschulden sich diese Herrschaft verkümmert, und statt des hohen Ranges einer Gebieterin, das niedrige Joch einer Sklavin erwählt. Wir wollen die Betrachtung dieses letzteren Verhältnisses vor der Hand bei Seite legen, und zunächst das erstere auffassen und verfolgen.

Das Nächste aus der Naturwelt, was die Seele berührt, ist ihr eigener Leib. Wiewohl nun die Seele vom Leibe getragen und genährt wird in ihrer natürlichen Lebendigkeit, und wiefern sie selbst Naturkraft ist und sich als Naturkraft entwickelt, so unterscheidet sie sich doch, wie wir wissen, von aller andern Naturkraft, demnach auch von der Natur ihres Leibes, dadurch, daß sie freie Naturkraft ist, d. h. die Fähigkeit zur Entwickelung des Geistes, zur Geistigkeit oder reinen Freiheit selbst, in sich trägt, und folglich weder mit der Naturwelt überhaupt, noch mit ihrem Leibe insbesondere und zunächst, in Eins zusammenfallen darf und soll. Ihre erste Aufgabe demnach ist: sich vom Leibe und von der Macht desselben über sie frei zu erhalten, d. h. den Leib zu beherrschen. Nun tritt der Leib bekanntlich durch Empfindungen, Gefühle und Triebe in die Seele ein. Die Seele darf sich also, kraft ihrer Freiheit, von den Empfindungen der Sinne, von den Gefühlen der leiblichen Bedürfnisse, und von den Trieben zu ihrer Befriedigung, nicht beherrschen lassen, sondern muß über ihnen allen stehen und die Zügel der Regierung über sie führen. Wenn nun die Seele in ihrer Freiheit einer unverletzbaren Monarchin gleicht, so muß sie auch die Macht haben ihre Rechte zu behaupten, d. h. es müssen ihr Kräfte

zu Gebote stehen, durch welche sie ihre Herrschaft über Empfindungen, Gefühle und Triebe ausübt, so weit dieselben leiblichen Ursprungs sind. Sie besitzt diese Kräfte in der Intelligenz (Verstand) und in der moralischen Kraft (Willen). Bedient sie sich dieser Kräfte, so wird ihr die Herrschaft über den Leib nicht entstehen. Verstand und Wille vereiniget, (wie sie es ihrer Natur und Bestimmung nach sind, sobald sie von der freien Seele in Thätigkeit versetzt werden), sind die natürlichen, gleichsam die gebornen, Vertheidiger ihrer Freiheit gegen alle äußeren Angriffe, zunächst gegen diejenigen, welche vom Leibe selbst, wiewohl schuldloser Weise ausgehen: denn sowohl die Empfindungen, als die Gefühle und Triebe, welche sich auf die Erhaltung des Leibes und folglich auch der Seele beziehen, sind natürlich, ja nothwendig. Aber nicht natürlich ist es, wenn die Seele sich von ihnen durch und durch bestimmen und beherrschen läßt. Und dieß geschieht, wenn der Andrang derselben so groß ist, daß dadurch die Seele ihre Haltung verliert und sich von ihnen fortreißen läßt. Hiegegen verwahrt nun Verstand und Wille, zur Thathandlung der Selbstbestimmung vereinigt, durch die immerfort erhaltene Wachsamkeit und Aufmerksamkeit auf Alles, was als Empfindung, Gefühl und Trieb in die Seele eingeht. Durch diese Wachsamkeit und Aufmerksamkeit erhält sich die Seele die Gewalt des Sammelns und Ordnens der Empfindungen, welche die Sinne herbeiführen, so daß dieselben der Seele nicht Meister werden, sondern sie selbst ihrer Meisterin wird und bleibt. Ihrer Sinne mächtig muß die Seele seyn, oder sie ist verloren. Dieß gilt namentlich und vorzüglich von dem Sinne des Gesichts und Gehörs. Die Seele muß Auge und Ohr in ihrer Gewalt haben. Diese Sinne bemächtigen sich nur gar zu leicht der Einbildungskraft und

reißen sie mit sich fort; und wo dieß geschieht, ist es auch um die Freiheit der Seele geschehen. Darum muß Intelligenz und Wille wachen, daß keine reizenden Gestalten, keine lockenden Töne die Seele aus sich heraus und zu ihnen hinausführen, so daß sie an ihnen haftet und hangt und sich in ihnen zerstreut und verliert. Eine Seele, die ganz in die Sinne übergetreten ist, gehört sich nicht mehr selbst an. Doch was hieraus entsteht, gehört jetzt nicht zu unserer Betrachtung: wir haben es blos mit der Herrschaft der Seele über die Sinne zu thun. Durch die fortgesetzte Thätigkeit der Intelligenz und des Willens, in gehaltener Selbstbestimmung, wird, wie gesagt, diese Herrschaft behauptet und erhalten, und durch sie die Herrschaft über die Naturwelt überhaupt, eingeleitet. Hiezu gehört aber auch, besagter Maßen, die Herrschaft über die leiblichen Gefühle und Triebe. Die Gefühle von Hitze und Kälte, von Hunger und Durst, ja von Schmerzen aller Art, dürfen die Seele nicht übermannen. Eben so die Triebe, welche das Leben der Seele an das Leben des Leibes binden: der Trieb nach Ruhe und Bewegung, der Nahrungstrieb, der Geschlechtstrieb, ja der Erhaltungstrieb selbst. Die Seele muß jene Gefühle ertragen, diese Triebe beschränken lernen. Auf beiderlei Weise zeigt sie ihre Herrschaft über den Leib. Wenn bei Beherrschung der Sinne mehr die Intelligenz thätig erscheint, so bei der Beherrschung der Gefühle und Triebe der Wille. Der Wille tritt hier als Kraft des Widerstandes, als freie Gegenkraft gegen die zwingende Naturkraft hervor. Ein kräftiger Wille lehrt einen hohen Grad von Hitze und Kälte, von Hunger und Durst, ja selbst von Schmerz überhaupt, ertragen; wiewohl die Intelligenz zu wachen und zu sorgen hat, daß solchen Einwirkungen möglichst vorgebaut oder abgeholfen werde. Ein kräftiger Wille überwindet

den Hang zur Trägheit und die widernatürliche Schläfrigkeit, in welche oft der Trieb zur Ruhe umschlägt; eben so überwindet er den Trieb zur Bewegung, wenn derselbe in widernatürliche Unruhe ausartet. Ein kräftiger Wille kämpft siegreich gegen den allzuungestümen Nahrungs- und Geschlechts-Trieb, wenn beide widernatürlich rege sind, wie dieß zuweilen krankhafter Weise der Fall ist; ja er überwindet den Erhaltungstrieb selbst, wenn dieser das Gebiet des sittlichen, d. h. freien Lebens gefährdet. Die Geschichte weiset uns glänzende Beispiele solcher Siege auf. Und so muß denn die Seele ihre Herrschaft über die Außenwelt mit der Herrschaft über den Leib beginnen. Hat sie diese Herrschaft errungen, wie sie kann und soll, so ist der Grund ihrer Selbständigkeit und Freiheit in der Naturwelt, also der Erfüllung ihrer höchsten Bestimmung in dieser Welt, und in Beziehung auf dieselbe, gelegt.

Wie mag aber die Seele frei und selbständig seyn in der Naturwelt, ohne sie zu beherrschen? und wie mag das unsichtbare Wesen, die Seele, über die sichtbare Welt, wenn auch nur in einem engen Kreise, Herrschaft üben? Die scheinbare Kluft zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem schwindet sogleich, wie wir früher gesehen, wenn wir auf das Wesen dieser beiden Offenbarungen des Seyns blicken: denn dieses Wesen heißt Kraft. In der Kraft vereiniget sich Sichtbares und Unsichtbares; das Eine wird für das Andere empfänglich, mittheilbar, dienend oder herrschend. Die stärkere Kraft überwindet die schwächere und macht sie sich dienstbar. So überwindet die äußere Naturkraft den lebendigen Leib, wenn sie stärker ist als die Kraft seines Lebens. So überwindet der Leib selbst die Seele, wenn sie ihm keinen Widerstand zu leisten vermag; und die über-

wundene Seele wird die Sklavin des Leibes. Aber auch umgekehrt beherrscht die Seele den Leib, wenn sie stärker ist als er; und sie ist es, wenn sie frei ist: denn in der Freiheit liegt ihre Stärke. Die Freiheit ist, so zu sagen, die Springfeder der Seele, durch welche alle Triebräder derselben in Bewegung gesetzt werden. Sie regt den Verstand und Willen auf; und mit diesen beiden überwindet und beherrscht die Seele sich selbst, ihren Leib und die Welt. Die freie Kraft ist stärker als die gebundene: und die Welt, wie der Leib, sind nur gebundene Kräfte. Eine vollkommen freie Seele wäre vollkommene Beherrscherin der Welt. Nun gehört der Leib durch und durch der Naturwelt an, ist durchaus homogen mit ihr; und wiederum ist der Leib, durch das Leben, der Seele geeiniget: das Leben ist die Einheit der Seele und des Leibes. Und so vermag die Seele durch den Leib auf die Naturwelt einzuwirken; wie wir täglich erfahren. Die Möglichkeit der Weltbeherrschung ist also gegeben; aber wie sieht es mit der Wirklichkeit aus? Unsere Welt ist die Erde; und wenn Alles, was auf der Erde Seele ist, unter einen verständigen Willen vereiniget wäre, so würde auch das alte prophetische Wort in Erfüllung gehen: „beherrschet die Erde und machet sie euch unterthan.“ In der That schreitet auch das Geschlecht der Menschenseelen langsam, aber sehr langsam, diesem Ziele entgegen. Es ist auf dem Wege die elementarischen, wie die organischen und lebendigen Kräfte der Erde völlig in seine Gewalt zu bringen; und je freier die einzelne Seele ist, desto mehr trägt sie zu dieser Besiegung der Naturwelt bei. Wissenschaft und Kunst heißen die beiden Hebel, durch welche der verständige Wille allmählich die Gesammtkraft der Erde zum Dienste der Freiheit und zur Ausbreitung ihrer Herrschaft in Bewegung setzt. Das Element der Erde

selbst, als das niedrigste und dienendste, muß die Werkzeuge hergeben, durch welche Feuer, Wasser und Luft gebändiget werden; und wiederum werden alle diese Elemente benutzt, um die Erde zinsbarer zu machen. Nicht Einer Seele, ja, nicht einer Generation von Seelen, Werk ist dieß Alles: sondern der Lauf der Zeiten muß die vollständige Herrschaft der Seelenkraft über die Erde herbeiführen. Sie begann mit Bezähmung des Bodens und seiner lebendigen Bewohner: mit Ackerbau und Viehzucht. Jagd und Fischerei, ja der Menschenkrieg selbst, schärfte die Siegerwaffen der Seelenkraft. Die Vermehrung der Seelenzahl breitete diese Kraft über den ganzen Erdboden aus. Schon beginnt dieselbe in ausgedehnter und gesteigerter Schifffahrt, vom Kompaß geleitet, von dem zu Dämpfen verflüchtigten Wasser selbst beflügelt, ihren Triumphzug über die besiegten Meere, und ist in Begriff ihren Sieg den Polen der Erde zu verkündigen. Vielleicht, daß sie an ihnen den Eingang zur Unterwelt findet. Zur Höhe des Aethers hat die kühne Menschenseele bereits ihren Aufschwung genommen, und die Luft hat sich als schiffbares Element in den Dienst der Seelenkraft begeben müssen. Sie selbst, die Luft, mußte dem Menschengeiste ihre Schwingen leihen, indem sie durch den Zauberspruch der Chemie den Stoff der Verflüchtigung und des Aufsteigens entwickelte. So wird ein Elementargeist nach dem andern dem Dienste der Seelenkraft unterworfen. Und nicht blos die flüchtigen Elemente, sondern auch die festesten Massen der Erde, bald von der Mechanik, bald von der Chemie überwunden, müssen der nach Herrschaft strebenden Seele dienen. Schon vor Alters hat ein gebietender Wille Felsen, in der Gestalt von Pyramiden, aufgethürmt, die der Zeit nach Jahrtausenden noch trotzen: in unsern Tagen hat er Felsen und Berge eben gemacht, und

dadurch Länder mit Ländern verbunden. Und was die organische Natur betrifft, so sind durch die Hand der Cultur die uralten Wälder von ihren Stellen gewichen, und die Städte der Menschen haben dieselben eingenommen. Dagegen sind durch dieselbe Hand Sümpfe und wüste Steppen in schattige Wälder und reiche Saatfelder umgewandelt worden. Anlangend endlich die lebende Natur, so hat der Verstand die kräftigsten Thiere der Erde gebändiget und sich dienstbar gemacht, die wildesten und grausamsten gezähmt, die schädlichsten entweder in ganzen Ländern ausgerottet oder in Wüsten gescheucht; und es bleibt nichts übrig, als daß auch noch der alte Spruch: „und herrschet über die Vögel unter dem Himmel und über die Fische im Meere" in Erfüllung gehe. Und warum nicht? da Wissenschaft und Kunst ihre Grenze noch nicht erreicht haben. Schon hat sie begonnen den Herrschern der Lüfte den Zügel anzulegen; ihm werden zuletzt auch die des Meeres nicht entrinnen.

Aber es ist nicht blos die physische Herrschaft, wodurch die Seele Selbständigkeit und Freiheit in der Naturwelt erstrebt und erringt. Am schönsten schwingt sich die Seele durch geistige Herrschaft zu ihrem Ziele auf. Es ist dieß die Herrschaft durch Einsicht, durch Erkenntniß, durch den Begriff: kurz, durch die Wissenschaft im strengsten Sinne. Denn allerdings gehört zu jeder Kunst ein Wissen (Theorie); und so weit die Cultur in ihren mannichfaltigen Verzweigungen verbreitet ist, so weit ist auch dieses Wissen, diese Kenntniß und Kunde verbreitet. Allein es giebt auch ein Streben der Seele nach Erkenntniß um der Erkenntniß willen, ein Streben nach Licht, damit alles uranfängliche Dunkel der Naturwelt in das Licht des Bewußtseyns aufgelöst werde: denn dieses Licht ist das reinste Element der Seele, und ihr zu freier

und selbständiger Bewegung unentbehrlich. Und so strebt denn die Seele, die Erde und was darinnen ist, alles unorganische, organische und lebendige Wesen derselben, ja den Himmel selbst mit seinen Sternenheeren in ihrer Hieroglyphenschrift, kurz, die gesammte Naturwelt, zu begreifen in der Naturwissenschaft, oder in der Physik im weitesten Sinne. Die Erscheinungen, die Kräfte und Gesetze der Naturwelt sind ihr Gegenstand. Sie beginnt mit der Naturbeschreibung, (Physiographie,) schreitet fort zur Physiologie, und endigt mit der Mathematik (Physionomie). Es läßt sich nicht läugnen, daß nach allen Seiten hin das Licht des Geistes schon viele Dunkelheit verscheucht hat. Welchen Reichthum an anschaulicher Kenntniß hat bereits die Mineralogie, die Botanik, die Zoologie erworben! Die Oryctognosie, die Phythologie, die Zoonomie, wie weit ist sie vorgeschritten! Welche hülfreiche Hand hat die Chemie und Anatomie in diesen Bestrebungen geleistet! Wie reich sind die Entdeckungen beider in der neuesten Zeit gewesen. Die Biologie selbst hat sich zu einer neuen Lehre erhoben. Die Meteorologie beginnt festen Fuß zu fassen. Die Astronomie hat sich zu bewunderungswürdiger Höhe emporgeschwungen. Und was man auch sagen möge, die neue Naturphilosophie selbst hat begonnen das Ganze der Naturerkenntniß in metaphysischer Tiefe zu begründen, und den in der Natur sich abspiegelnden Geist klarer als je, wenn auch nur noch wie durch einen Schleier, zu erkennen. Und daß der Geist, der im Menschen ist, den Geist, der in und über der Natur waltet, mehr und mehr, von einer Klarheit zu der andern, erkenne: dieß ist es, was das Dunkel verscheucht und den Durst nach Licht in der Seele stillt. Wir haben nun einmal nicht Ruhe noch Rast bis es um uns wie in uns licht ist; und in Licht zu wandeln

ist uns geboten. Wie können wir aber in Licht wandeln, wenn wir überall auf Dunkelheit außer uns stoßen? Gott ist zwar ein Licht, wozu Niemand kommen kann; gleichwohl aber hat er sich uns im Lichte geoffenbart; und wir sollen nicht an der Erkenntniß Kinder seyn, sondern nur an der Bosheit. Und gewiß, je klarer uns wahre Erkenntniß, auch in der Naturwelt, anstrahlt, desto entfernter sind wir von der Bosheit, die das Dunkel liebt und nur im Dunkel gedeihen kann. Wenn uns überall, wo wir wandeln, wohin wir blicken, das Licht des Schöpfergeistes begegnet; wenn wir die Kraft und das Gesetz Gottes, oder Gottes Geist, wie in den, im unendlichen Raume ausgesäeten, unübersehlichen Sternengruppen, so auch in der Nähe um uns her, in Allem, was da lebt und athmet, in Allem, was sich als Pflanze zur Gestalt entfaltet, ja in der gestaltlosen, noch verschlossenen Kraft der Erde, wie sie im räthselhaft-bunten Reiche der Mineralien ihren Aufschluß von der lösenden Zeit erwartet, wenn wir so auf jedem Schritte, in jeder Umgebung, nur die Wunder der schaffenden Gottheit schauen, nicht Gott selbst als verwandelt in Welt, aber die Welt als immer neu, und auf tausend- und aber tausend-fältige Weise umgewandelt durch Gottes Kraft und Gottes Gesetz: wahrlich, so betreten wir überall heiligen Boden, so umgiebt uns überall heilige Nähe, so finden wir in Allem, was da ist, das Siegel der Gottheit aufgedrückt, so strahlt uns überall das Licht auch aus dem Dunkel entgegen, so wandeln wir nur im Lichte, und scheuen die Finsterniß. Die Naturwelt befeindet uns nicht mehr, sondern sie begrüßt uns freundlich, blickt uns, wie der Dichter sagt, „mit ihren Kinderaugen freundlich an;“ wir vernehmen überall die Stimme des Geistes, der uns zuruft: „hie bin ich;“ wir sind überall im Vaterhause.

Und so, der Naturwelt auch unserer Seits befreundet, mit ihr vertraut, sie erkennend, wie sie überall nur die Kraft und Form des Lebens ausspricht, das Alles hält und trägt, in Allem wirkt, Alles fördert und hebt und verklärt, behaupten wir uns, unangefochten von außen, in eigener Selbständigkeit und Freiheit, und unser Einwirken auf die Naturwelt ist mit ihren und unseren Zwecken harmonisch: denn zum Lichte soll Alles gefördert werden. „Es sehnet sich auch die Natur nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes;" und die ganze Regsamkeit der Naturwelt ist, wie früher gesagt wurde, ein fortgesetzter Erlösungsproceß. So herrscht die Seele, begreifend und schaffend, in der Naturwelt um sie her, als Königin derselben, als ihr schönster Schmuck, ihre reichste Blüthe, ihre herrlichste Frucht.

Aber wie wandelt sich die Scene um, wenn die Seele ihr wahres Verhältniß zur Naturwelt verkehret, wenn sie in die Sklaverei derselben versinkt! Hievon haben wir nun noch schlüßlich zu reden. Die scheinbar geringen Zeilen

„Du mußt herrschen oder dienen,
Amboß oder Hammer seyn,"

finden ihre große Anwendung auch auf das Verhältniß der Seele zur Naturwelt. Vor allen Dingen ist zu betrachten, wie die Seele in die Sklaverei der Naturwelt geräth; sodann, in welchem Zustande sie sich, bei dieser Sklaverei, fühlt und findet. Die Seele geräth in die Sklaverei der Naturwelt durch den Nichtgebrauch oder auch Mißbrauch der Kräfte, welche bestimmt sind ihr die Herrschaft über die Naturwelt zu verschaffen und zu erhalten. Jede Kraft, die nicht entwickelt, nicht geübt, nicht gestärkt wird, verkümmert und verzehrt sich in sich selbst, und wird

die Beute anderer, überlegener Kräfte. Dieß begegnet auch dem Verstand und dem Willen, in Folge ihres Nichtgebrauches. Nur durch Verstand und Willen bändiget der Mensch seinen Leib, und beherrscht die ihn umgebende Welt. Wo demnach beide nicht als wirkende Kräfte walten, bemächtiget sich das leibliche Wesen der Seele, und die Naturwelt zwingt dieselbe unter ihr Joch. Wo daher der Verstand nicht zum Denken entwickelt und eingeübt wird, da vermag er auch nicht die Empfindungen der Sinne zur Ordnung und Harmonie, überhaupt zur Einheit zu gestalten und unter seine Gewalt zu bringen, sondern an seiner Stelle herrscht ein Chaos von Vorstellungen, welches der Seele alle Selbständigkeit und Freiheit raubt, und sie in den Strudel der äußeren Welterscheinungen mit sich fortreißt. Wo ferner der Wille nicht zu eigener Macht und Kraft erstarkt ist, indem er nicht als Kraft des Widerstandes und der Selbstbestimmung geübt wurde, da ist er auch nicht im Stande die auftauchenden Gefühle und Triebe, die sich auf leibliche Zustände und Bedürfnisse beziehen, im Zaume zu halten; und die Seele wird eine Beute dieser ungestümen Mahner und Forderer, gehört nicht mehr sich selbst, sondern nur ihren Andringlichkeiten und Impulsen an. Wie mag da die Herrschaft über den Leib bestehen! Die Seele wird eine Dienerin des Leibes, dessen Herrin sie seyn sollte, um durch ihn auch die Herrschaft über die sie umgebende Naturwelt zu erringen. Diese Naturwelt stürmt nun mit unabwendbarer Gewalt, auf die weder zum Angriffe noch zur Vertheidigung gerüstete Seele ein, und alle ihre Lockungen, wie ihre Schrecken, finden die schwache Gegnerin außer Stande sich zu schützen, zu halten, und im festen und freien Stande zu bewahren.

Auf eben so gewisse, nur verschiedene, Weise verliert die Seele ihre Herrschaft über Leib und Welt, wenn sie die ihr zu derselben verliehenen Kräfte mißbraucht. Sie thut dieß aber, indem sie den Verstand und den Willen von den in der unbewachten Seele immerfort regen Lüsten und Begierden abhängig macht, die keineswegs Erzeugnisse wahrer Bedürfnisse des Leibes sind, sondern von dem natürlichen Hange der Seele zu allem Verbotenen, oder zur Sünde, abstammen. Auch der gebildetste Verstand, auch der kräftigste Wille kann in die Schlingen dieser Sirenen gerathen, und geräth unfehlbar hinein, sobald der gute Geist seine Herrschaft über die Seele verliert. Denn alle Kräfte der Seele sind heilsam nur im Dienste dieses Geistes, und gereichen zu ihrem eigenen Verderben, sobald sie diesen Dienst verlassen. Verstand und Wille werden dann zunächst zu Despoten des Leibes und der Naturwelt, bereiten aber durch diese Despotie ihren eigenen Untergang vor. Denn nichts, was gegen die Natur ist — und alle Lüste und Begierden sind es — ist mit der Vernunft, dem das Leben der Seele erhaltenden Principe, einstimmig, und es muß demnach alle Thätigkeit des Verstandes und Willens im Dienste dieser verderbenden Mächte zum Verderben dieser Kräfte und des Lebens der Seele selbst gereichen. Demnach wird selbst der despotische Verstand und Wille eine Beute, ein Sklav, zunächst der ihn beherrschenden Mächte, und sodann der Gegenstände, auf welche sich diese verkehrten Bestrebungen beziehen, das heißt: des Leibes, und der Naturwelt.

Es giebt aber nichts Bedauerns- und Beklagens-Wertheres, nichts Gesunkeneres und Gedemüthigteres als eine Seele, die in Fesseln schmachtet, welche sie sich selbst bereitet hat. Sey es, daß sie durch Nicht-

gebrauch, oder durch Mißbrauch ihrer Herrscherkräfte in den Zustand von Leibes- und Welt-Sklaverei gerathen sey: auf jeden Fall hat sie sich dadurch eine Hölle bereitet: denn der Himmel blickt lächelnd nur in die freie Seele hinein. Eine sklavische Seele ist eine in sich zerrissene, eine gedrückte, eine leidende Seele; und Leiden ist nicht Leben, sondern Sterben. Die Seele geht also in der Sklaverei des Leibes und der Welt ihrem Untergange entgegen; sie ist in einem immerwährenden Fallen und Sinken begriffen. Das Reich der Schwere hat sich ihrer bemächtiget, und sie dem Reiche des Lichts entrissen. Von einem Leben in diesem Reiche ahnet sie nichts mehr; nur im fortwährenden Sinken bis zur Vernichtung findet sie ihr Ziel, und, wenn es noch einen Trost für sie giebt, in der endlichen Erreichung dieses Zieles ihren Trost. Sie ist ein Spiel der Naturgewalten außer ihr und in ihrem eigenen Leibe, eine unglückliche, im eigentlichen Sinne des Worts, Besessene: denn sie besitzt sich nicht mehr. Und Unglücklicheres, Heilloseres kann der Seele nicht widerfahren. Man sage nicht, daß der Weg der bloßen Uncultur, der bloßen Trägheit des Verstandes und Willens nicht zu diesem Ziele führe, zu welchem die Heerstraße der Begierden, des Wahns, des Lasters unfehlbar hinzieht: jene erste Bahn lenkt zeitig genug in die letztere ein; und die Seele wird der Sünde und dem Verbrechen geweiht, eben so wohl dadurch, daß ihre Herrscherkräfte über Leib und Welt nicht geweckt, als daß sie durch Lüste und Begierden irre geführt wurden: denn der Feind dringt unter allen Umständen in die unvertheidigte Veste ein.

Viertes Kapitel.

Verhältniß der Menschenwelt zur Seele.

Was wir unter Menschenwelt verstehen, ist schon im ersten Kapitel dieses dritten Buchs aus einander gesetzt: nämlich alles, was die Menschen sind ohne Gott, d. h. bei allen natürlichen Anlagen und Leistungen dennoch ein verdorbenes Geschlecht. Wir haben im Vorigen die Wissenschaft gerühmt und die Kunst, als die Mittel, durch welche sich der Mensch zum Herrn der Erde erhebt; wir haben dem Verstande und dem Willen, als den Erzeugern der Selbständigkeit und Freiheit*), ihr Recht widerfahren lassen; aber diese Herrschaft und Freiheit, welcher die

*) Hier ist blos von der Freiheit des Zustandes in Beziehung auf das Erdenleben, also vom Gegentheile der sklavischen Abhängigkeit von der Naturwelt die Rede; also allerdings von einem höchst wünschenswerthen und löblichen Zustande, aber doch nur von einem solchen, der in Bezug auf den vollkommen freien Zustand des Menschen, auf den Zustand der Freiheit in Gott, nur ein vorbereitender, eine äußere Bedingung ist.

Menschen in der Zeit doch nur noch als einer Idee nachstreben, macht dieselben noch nicht im geringsten göttlich; sondern, auch wenn sie diese Idee einmal verwirklicht haben sollten, würden sie immer nur an der Spitze der Naturwesen stehen, als durch Freiheit die Natur in sich und außer sich beherrschend. Zu Gott gewendet wären sie darum nicht, eben weil ihr Streben nur auf die Naturwelt und ihre Unterwerfung gerichtet wäre. Sie würden also bei aller errungenen Freiheit und Selbständigkeit ungöttlich bleiben, ja gerade durch dieselbe ungöttlich seyn: denn der Mensch wird erst dann Gottes, wann er ihm seine Freiheit und Selbständigkeit zum Opfer gebracht hat. Es wird sich dieß späterhin entwickeln, und der Widerspruch, in den wir uns hier zu verwickeln scheinen, indem wir dem Menschen das höchste, was er erringen kann oder erringen möchte, für nichts anrechnen, an seinem Orte gelöst werden. Also, wir haben den Menschen, in der Idee wenigstens, so hoch gestellt als er nur immer, als natürlicher Mensch, zu stehen wünschen kann: als Herrn und Gebieter über sich selbst und die Naturwelt um ihn her; ja wir haben es ihm auf diesem Standpunkte sogar möglich gemacht, aus der Natur Gott, und in derselben die Offenbarung göttlicher Kraft und göttlichen Gesetzes erkennen zu lernen, und dadurch zur Andacht, ja zur Anbetung erregt zu werden. Bei allem dem aber bleibt doch der Mensch was er ist, geschieden vom göttlichen Wesen, und seiner nicht theilhaftig: denn die Gottheit bleibt ihm immer noch bloßer äußerer Gegenstand, eben so wie ihm die Welt Gegenstand ist. Wir sagen nicht, daß der Mensch, indem er sich durch Verstand und Willen, durch Wissenschaft und Kunst zum Herrn seiner selbst und der Naturwelt um ihn her zu machen sucht, gegen den göttlichen Willen handelt: denn Gott hat ja

dieses Streben selbst als seinen Willen ausgesprochen, und es bleibt ja die Aufgabe des Menschen auch nachdem er sein Selbst Gott zum Opfer gebracht: sondern wir sagen nur, daß der Mensch dadurch nicht göttlich wird, sondern immer nur natürlicher Mensch bleibt, eben weil er noch sich angehört. Und so ist es mit aller Tugend, Weisheit und Kunst, ja mit der Religion des Menschen selbst beschaffen: sie bleibt immer nur, so lange der göttliche Geist sie nicht durchdringt und heiliget, etwas Menschliches, und darum Verdorbenes: denn nur das Göttliche ist rein. Was also auch die Menschenwelt, als solche, folglich als etwas außergöttliches, auf die Seele, die in sie eintritt, wirken, was sie in der Seele anregen und entwickeln, womit sie auch immer die Seele bereichern möge: etwas Göttliches ist es nicht: denn was die Welt nicht hat, das kann sie nicht geben. Dieß mußten wir gleich vorläufig festsetzen und an die Spitze der folgenden Betrachtung stellen. Wir müssen aber, die Entwikkelung unseres Gegenstandes vorbereitend, noch mehr thun, nämlich was und wie die Menschenwelt auf die in sie eingetretene Seele wirken kann und wirkt, voraus im Allgemeinen bestimmen. Daß die Menschenwelt auf die Seele, die in ihr zu leben bestimmt ist, einwirke, damit sich dieselbe entwickele, ist eben so nothwendig als die Einwirkung der Naturwelt auf die Seele zu demselben Behufe; und die Menschenwelt thut hiemit den göttlichen Willen, eben so wie die Naturwelt, auch wenn sie, wie diese, sich dieses Willens nicht bewußt ist. Was aber, und wie sie einwirke in die werdende oder auch schon ausgebildete Seele, kann dem göttlichen Willen entweder angemessen seyn, oder auch nicht. Es ist aber für den ersten Fall wohl zu merken, daß die Menschenwelt hiebei durchaus kein Verdienst hat, eben so we-

nig als die Naturwelt: denn Gottes Wille muß geschehen, die Welt mag wollen oder nicht. Daß Eltern ihre Kinder lieben und ihnen alles Gute erzeigen, geschieht allerdings nach göttlichem Willen, ja aus göttlichem Antriebe: allein dieser Antrieb kommt eben nicht von ihnen, ist also nicht ihr Verdienst; wohl aber fällt es ihnen zur Schuld, wenn sie diesem Antriebe widerstehen. Und so ist es überall, wo die Menschenwelt als solche, als eine außergöttliche, gut und nach dem Willen Gottes in die Seelen einwirkt: denn Gott ist auch in der Menschenwelt, wie in der Naturwelt, aber die Menschenwelt ist nicht in Gott: in Gott ist nur was er sich, und was sich ihm geheiliget hat; und ehe es mit der Menschenwelt dahin kommt, daß sie sich Gott weihe, sich ihm heilige, wird noch manche Zeit vergehen: dann ist sie aber auch keine Menschenwelt mehr, sondern eine Gemeine der Heiligen, ein Gottesreich. Die Menschenwelt wirkt also Gutes und Böses (das letztere eben so erfahrungsgemäs als das erstere,) auf die Seelen ein: jenes nicht durch ihr Verdienst, dieses aber durch ihre Schuld, beides jedoch nach menschlicher, nicht nach göttlicher Weise: denn göttlich wirkt der Mensch nur, wenn Gottes Geist sein Geist geworden ist, nicht etwa aber schon dann, wann er nach göttlichem Antriebe handelt: denn der göttliche Antrieb (Instinct) beseelt auch die Henne, die ihre Eyer bebrütet, und den Tiger, der seine Jungen säugt. Und so haben wir denn vorläufig bestimmt, was und wie die Menschenwelt auf die in ihr lebende Seele einwirkt: in letzterer Hinsicht, menschlicher Weise; in ersterer, Gutes und Böses. Betrachten wir zunächst das erste in seinem ganzen Umfange, in seiner vollen Vortrefflichkeit, und in seinen möglichen Folgen: denn es ist, vermöge der freien Natur der Seele, eben so wenig nothwendig, daß

das in sie eingegangene Gute Gutes, als daß das in sie eingedrungene Böse Böses erzeuge.

Was wäre die Seele ohne menschliche Pflege, nachdem sie in ihrem Leibe zur Welt geboren ist? Die Naturwelt erweckt und erhält wohl, aber sie erzieht die Seelen nicht: nur in der Menschenwelt bildet sich die Seele zur Seele aus. Der mütterliche Blick, die mütterliche Rede, die mütterliche Liebe entzündet das innerste Leben der Kindes-Seele: das Leben in Liebe und für Liebe; und die Glaubensfähigkeit der Kindes-Seele entfaltet sich nur in der sie umgebenden freundlichen Menschenwelt, in dem engen Kreise von Eltern, Geschwistern, Verwandten und Freunden, zur Blüthe des Glaubens. Der Glaube, das Element des Seelenlebens, wird nur von Seelen in der Seele geweckt und gepflegt. Zwar auch die Naturwelt nöthiget die Seele zum Glauben; aber sie müßte ihn haben, wenn sie ihn geben sollte: und er erwacht nur im Umgange mit andern Seelen. Der Glaube ist das natürliche Band der Seelenwelt, das sich zuerst vom Herzen des Kindes um das Herz der Mutter, und sodann in immer weitere Kreise fort zieht. Noch ehe das Kind lallen kann, glaubt es, gezogen durch eine natürliche Magie zu verwandten Seelenwesen. Aber es lernt lallen, und reden; und in der Sprache entfaltet die Seele den ganzen Reichthum ihrer Wesenheit. Ohne die Sprache bleibt dieser Reichthum verschlossen wie ein verborgener Schatz. Und diese Sprache, wer anders entwickelt sie, wer bildet sie aus, als die Menschenwelt? Ohne die Menschenwelt bliebe die Seele für die Vernunft-Entwickelung verloren. Wie Sonnenstrahlen wirken menschliche Worte auf die Seele des Kindes ein, und entwickeln die eigene Rede, als die Trägerin der bildenden Seele. An die Sprache knüpft sich

aller Unterricht, und an den Unterricht alle Ausbildung der Seele. Wie durch der Mutter Brust das Kind leiblich genährt wird, so durch die unterrichtende Rede der sie Umgebenden die Seele. Und welcher Unterricht ist nöthiger, ist köstlicher als der der Religion? Sind nur die Eltern, sind nur die ersten Lehrer des Kindes nicht ganz verwahrloset, tragen sie nur, wie ferne sie auch von Gott seyn mögen, die Anerkennung Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erden in sich, so wecken sie, auch durch den mit heiliger Scheu ausgesprochenen Namen Gottes, den Glauben an das göttliche Wesen in der Seele des Kindes. Eine Mutter, die ihr Kind beten lehrt, giebt der Seele desselben die Richtung zu Gott vielleicht für die ganze Zeit des irdischen Lebens. Daß der Verfasser dieses Werks, bei allen Verirrungen seines jugendlichen und reiferen Lebens, sich dennoch den Glauben an Gott und seinen Gesalbten, der sein Blut für unsere Sünden vergoß, bewahrt hat bis diesen Augenblick, verdankt er der Mutter, die ihn beten lehrte: „Christi Blut macht uns rein von unsern Sünden.“ Mag der Unglaube verhöhnen was er Aberglauben nennt: ein Aberglaube, welcher der Seele einen unerschütterlichen Frieden giebt, und sie immer aufs neue in das Element des Heiligen emporhebt, aus welchem „Freude die Fülle und liebliches Wesen ewiglich“ quillt, verdient es wohl, daß man ihm tiefer ins Auge schaue und sehe weß Geistes Kind er ist. Christi Blut ist Christi Leben, und Christi Leben ist göttliches Leben, und göttliches Leben ist Seligkeit. „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, (wer mein ganzes Wesen in sich aufnimmt,) der hat das ewige Leben.“ Diese Wahrheit, der Seele in zarter Kindheit eingeimpft, wird unvergängliche Früchte tragen. Herder leitet die ganze Entwickelung und Bildung der Menschheit zur

Humanität, wie er es nennt, von der Tradition ab. Nun die Tradition, wo hat sie anders ihr Element, als in der Menschenwelt? Es ist wahr: aller Wissenschaft, aller Kunst, liegt Tradition zum Grunde, mündliche oder schriftliche, oder in Denkmalen von Erz und Stein, gleichviel; allein nur durch die Kette der Generationen, über denen der Geist der Geschichte schwebt, wird die Tradition fortgepflanzt; und so lebt die Seele und nährt sich von den Früchten, welche die Menschenwelt im Laufe von Jahrtausenden aufgespeichert hat. Lebendig umgiebt uns, Dank sey es der Tradition, die Menschenwelt des alten Roms, des alten Griechenlands, und des noch ältern Orients. Die Seele schöpft aus allen diesen Brunnen, und würde verschmachten, wenn nicht die vergangene, wie die gegenwärtige Menschenwelt ihr Nahrung reichte. Mag Timon-Rousseau in die einsame Natur fliehen und in ihr alle Schätze der Weisheit zu finden wähnen: er hat vergessen, daß ihn die Menschenwelt erzogen, gebildet, an Kenntniß und Erfahrung reich gemacht, und ihm als Zehrgeld die Elemente der Gedanken mitgegeben hat, durch die er sich in seiner Zurückgezogenheit die Grillen vertreibt. Und woran denkt er denn in seiner Einsamkeit? an die Menschenwelt, die ihn verschmäht, weil er sie verschmähte. Nein! die Menschenwelt ist ein Lebens-Element der Seele; wer sich ihr entzieht, wird entweder ein Wilder, oder ein trauriger Kopfhänger, oder ein wahnwitziger Phantast. Die Menschenwelt ist, wie die Nahrung, so die Arznei der Seele, obschon oft eine ungesunde Nahrung, und eine bittere, ja eine giftige Arznei. Nur durch die Menschenwelt und ihre Hülfe kann die Seele in der Naturwelt bestehen, sich ihr befreunden, sie begreifen, sie beherrschen. Denn, wie gesagt, die Wissenschaft und Kunst ist nur in der Menschenwelt zu

Hause, kann nur in ihrer Schule gelernt werden. Und die Tugend? Seele, wo willst du sie üben und ausbilden lernen als in der Menschenwelt? Die Naturwelt fordert dich nicht zur Tugend auf: die Menschenwelt in jedem Augenblicke deines Lebens und auf die mannichfaltigste Weise. Wo willst du die Geduld, die Nachsicht, die Freundlichkeit, die Gerechtigkeit, die Sanftmuth, die Verträglichkeit, das Erbarmen, die Milde, kurz jede schöne Tugend üben und erproben als in der Menschenwelt? Die Menschenwelt giebt also den Grund und Boden aller Tugend her, wie das Ackerland den für den Samen. Und nicht blos dieß, sondern, so weit in der Menschenwelt, als solcher, Vollkommenheit möglich ist, sind nur in ihr die Muster aller menschlichen Tugend zu suchen, nach denen sich die Seele bilden kann: denn die Tugend überhaupt, ja das Leben der Seele überhaupt, als etwas zu Bildendes, kann recht füglich einer Kunst gleich geachtet werden, die weder ohne Unterricht, noch ohne Muster erlangt werden kann; und beides kann die Seele nur in der Menschenwelt finden. Wohl zu merken, daß wir hier nur von menschlicher Tugend reden: denn für die göttliche hat die Menschenwelt weder Unterricht noch Muster: beides muß aus göttlicher Quelle zu uns gelangen, und diese strömt uns überreichlich aus Christi Lehre und Leben entgegen. Allein die Welt kennet Gott nicht, und alle ihre göttlichen Anlagen prägen sich nur auf menschliche Weise aus, wie in der Erkenntniß, so in der That. Aber auch die menschliche Tugend bildet die Seele mannichfaltig aus, und bereitet sie zu der göttlichen vor: denn es giebt keine Kraft, keine Anlage der Seele, die nicht auch menschlicher Weise zur Virtuosität gesteigert werden könnte. Dieß gilt eben so wohl vom Gemüthe und Verstand, als vom Willen, ohne welchen über-

haupt keine Tugend gedenkbar ist: denn der Weg zu aller Tugend ist die Uebung; und was ist Uebung ohne That, und That ohne Willen? Aber auch an sich ist der Wille der Ausbildung zur Tugend fähig: denn ist nicht die männliche Festigkeit, die Beharrlichkeit und Ausdauer des Willens eine Tugend zu nennen? gewiß wenigstens, wiefern Tugend oder Tüchtigkeit und Kraft dasselbe sind: denn Schwäche und Untüchtigkeit ist doch gewiß keine Tugend? und wie ist Selbstverläugnung, Selbstaufopferung, überhaupt das Verfolgen jedes großen Zwecks, denkbar ohne diese Tüchtigkeit des Willens? So kann sich aber auch der Verstand durch Uebung und Ausbildung zu einer Tüchtigkeit erheben, die wir, sie mag nun als Welt- und Lebens-Klugheit, oder als umfassende und gründliche Einsicht in Wissenschaft und Kunst erscheinen, in ihrer Art immer eine Tugend nennen können: denn auch sie ist das Werk der Mühe und Arbeit. Endlich, das Gemüth anlangend, so ist die Erhebung desselben zur Uneigennützigkeit, zur Opferliebe, zur Freundschaft und Treue gewiß ein wahrer Tugendschmuck in der Menschenseele, der nicht ohne Kampf zu erringen ist. Und nun wollen wir zur Beschämung der heutigen Menschenwelt gestehen, daß, wenn die Alten die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Klugheit und die Mäßigung als die Grundformen aller Tugend aufstellen, sie die Vorbilder zu diesen Formen weit häufiger und vollendeter aus dem Leben greifen konnten, als dieß in der heutigen Menschenwelt der Fall ist. Griechen und Römer haben für jede dieser Formen ihre Heroen, und viele Einzelne im Volke beeiferten sich diesen Mustern nachzustreben: dagegen in unserer Menschenwelt Genuß oder Vortheil das niedrige Ziel nicht blos der gemeinen Menge, sondern auch vieler höhergestellten Individuen ist. Wollen wir daher menschliche Tugend kennen ler-

nen, so wollen wir uns nicht an die Moralisten unserer Menschenwelt, sondern an die Geschichtschreiber und Dichter der alten wenden: denn auch ihre Dichter sind keine Lügner, sondern erzählen mit Treue und Einfalt die Geschichte, wie menschlicher Thorheit und Schwäche, so menschlicher Weisheit und Kraft. Und hier ist blos von der letzteren die Rede, obgleich es an Ausartung aller Art der alten Menschenwelt so wenig gefehlt hat als der neuen. Allein Mann gegen Mann, wie Schiller sagt, überwinden uns die Alten nach allen Seiten, auf allen Punkten; und es haben darum viele unserer tüchtigen Männer, die eben nur der Menschenwelt angehören, ihre Muster in der klassischen Welt der Alten nicht ohne Vortheil gesucht und gefunden. Jedoch auch das vielbewegte Thun und Treiben der uns umgebenden lebendigen Menschenwelt lockt die Seele auf mannichfaltige Weise und nicht ohne Vortheil zur Nachahmung auf: denn Nachahmung ist der Weg der Seele zu ihrer Ausbildung. Vorzüglich ist, was man Industrie nennt, in ihrer vielverzweigten Verbreitung, ein Reiz zur Thätigkeit und Entwickelung der Seelenkräfte, der nicht ohne heilsame Folgen bleibt: denn alle Zweige der Industrie führen zur Sicherstellung des Lebens, wenn auch zunächst nur des leiblichen. Und ist nicht das leibliche Leben überhaupt eine Bedingung, und zwar die erste und nothwendigste, zu höherer Entfaltung des Seelenlebens? Eine jede Seele, die mit Hunger und Blöße des Leibes, mit Sorgen und Noth des Lebens zu kämpfen hat, ist in der Regel zu gedrückt und eingeengt, um an ihre höheren Bedürfnisse und deren Befriedigung zu denken. Die äußere Beschränktheit, Erniedrigung und Herabsezzung — wir reden menschlicher Weise — beschränkt, erniedrigt auch die Seele, und setzt sie herab. In der bürgerlichen Menschenwelt ist der verachtet, der es

zu nichts bringt und sein Daseyn kümmerlich fortschleppen muß; und die Verachtung Anderer führt auch zur Selbst-Nichtachtung. So ist der Lauf der Welt. Wir lernen leicht, wenn Andere nichts von uns halten, auch von uns selbst nichts halten. Die der Welt zugewendete Seele hängt auch von der Welt ab; und wenn ihr die Welt etwas zutraut, traut sie sich selbst auch etwas zu, und kommt weiter. Und zu diesem Weiterkommen ladet die heutige Menschenwelt in ihrem rüstigen und gedeihlichen Wirken und Schaffen auf jedem Schritte ein. Die Seele ist also in einer immerwährenden Lebensschule bei der sie umgebenden Menschenwelt, und sie kann sich nicht wohl entschlagen im allgemeinen Strome mit fortzuschwimmen. Wozu erzieht die Welt ihre Kinder? zur Selbständigkeit des Lebens. Und dieß ist löblich und gut: denn diese Selbständigkeit muß der Hingabe der Seele an ein höheres Daseyn und Wirken vorausgehen.

Aber was ist das Leben der Seele ohne Liebe und Freude?: was das Leben der Pflanze ohne den wohlthätigen Sonnenstrahl. Und diese Gerechtigkeit müssen wir der Menschenwelt widerfahren lassen, daß sie für beide, Liebe und Freude, reichlich sorgt. In der Freude nämlich finden wir das allgemeine Lebenselement des Gemüths, in der Liebe den Brennpunkt aller Freude. Um nun von dem Höchsten zuerst zu reden, kommt nicht schon der werdenden Kindes-Seele die Liebe der Mutter entgegen? neigt sich ihr nicht das Herz des ernsten Vaters mit Freundlichkeit zu? wird nicht die Seele des Knaben wie des Mädchens von den Geschwisterseelen der Gespielen umfaßt? und die Herzen des Jünglings und der Jungfrau, schlagen sie nicht beseligend für einander? Ist nicht die Gatten-Liebe und Treue der Himmel auf Erden?

und kennt der Greis eine schönere Freude als die Liebe zu den Enkeln? Ueberhaupt die Liebe zu seines Gleichen an Gesinnungen, Neigungen, Bestrebungen, ist sie nicht wohlthätig, belebend, erquickend für die Seele, wie der Thau für die Pflanzen? Ja, nur in der Liebe gedeiht die Seele, und die Menschenwelt ist voll von Liebe, sie ist ihr unveräußerliches, unvergängliches Erbtheil. So lange es Seelen giebt, wird es auch Liebe geben, und in der Liebe Beseligung. Und nun die Freude überhaupt. Die Naturwelt ist reich an Freude für die Seele, aber die Menschenwelt ist es weit mehr; ja alle Freude an der Naturwelt, die Menschenwelt lehrt sie erst recht genießen, macht sie erst vollständig. Sehnen wir uns nicht im einsamen Naturgenusse nach einer theilnehmenden Seele? Empfindet die Seele nicht die Wonne des Frühlings, die Pracht des Sonnenaufgangs, die Erhabenheit des gestirnten Himmels, im reinsten Vollgenusse, nur mit der befreundeten, mit der geliebten Seele? Selbst der Genuß der Gaben der Naturwelt, der stärkenden Nahrung, des herzerfreuenden Weines, wird er nicht im freundlichen Kreise erhöhet, veredelt? Aber auch abgesehen von den Reizen der Naturwelt fließt der Seele aus der Menschenwelt in sich und für sich der reichste Quell der Freude zu. Das vertraute Gespräch, die gesellige Lust, wie erheitern, wie erquicken sie die Seele! Welche Lust beseelt schon die Spiele der Kinder! Vielleicht die reinste, die höchste im ganzen Leben, wie es über die Menschenwelt ausgegossen ist. Werden doch die Kinderjahre, und eben in Beziehung auf den innigen Genuß in ihren Spielen, als die schönsten des Lebens gerühmt! Doch jede Jahreszeit des Lebens hat ihr Schönes, ihr Angenehmes, das aus geselliger Freude hervorquillt. Die geselligen Spiele, Tänze, Uebungen der Jugend, wie reich sind

sie an Freude! Ein heiterer Kreis von Freunden reiferern Alters, wie weiß er sich mannichfaltig-angenehm nach der Mühe und Arbeit des Tages zu beschäftigen und zu ergetzen! Wie wohl thut es dem Greisenalter, beim trauten Kamin vergangene Zeiten zurückzurufen! So ruft die gesellige Menschenwelt in jeder Jahreszeit des Lebens sich die Freude herbei, und zwar in jedem Stande, in jeder Gegend, auf dem Lande wie in den Städten. Welchen Reiz, welche Freude gewähren die Volksfeste, der Landleute wie der Bürger, wenn sie nur vom echten Geiste der Fröhlichkeit beseelt sind. Und wenn den höheren Klassen der Menschenwelt die Lust des natürlichen Lebens und der natürlichen Freude weniger fließt, so öffnet sich ihnen ein anderer Quell, für den ihr Sinn vorzüglich ausgebildet ist: die Freude an der Kunst. Und wie mannichfaltig, wie überschwenglich reich ist die Kunst! Und ist sie nicht ein Erzeugniß, ein reines Erzeugniß der Menschenwelt? Mit Recht sagt Schiller rühmend in seinem begeisterungsvollen Gedicht an die Künstler:

„Die Kunst, o Mensch, hast du allein!"

Die Musik, im Gesange sowohl, als in den Harmonien der musikalischen Instrumente, welches Entzücken gewährt sie dem Herzen, sie, fast mehr noch als die Poesie, ganz eigentlich die Kunst für das Herz: denn sie spricht dessen Sprache, die reine Sprache des Gefühls, als Instrumental-Musik, ohne allen Begriff und ohne Worte, als bei welchen der Verstand der mitgenießende, wie der mitarbeitende Theil ist. Nicht minder aber auch die Poesie, die uns die schönsten Seelen aus der größten Entfernung der Räume und Zeiten im Nu herbeizaubert, sey es um unsere Seele zu gleichen Gefühlen zu stimmen, oder ihr die Begebenheiten der Vor- und Mit-Welt

vor das Auge des Geistes zu stellen, oder uns zu geistig Mit-Handelnden im bewegten Menschenleben zu machen. Und hier eröffnet sich der Seele eine eigene, eine neue Kunstwelt: die des Theaters. Das Drama in allen seinen Gattungen, wie es auf der Bühne erscheint, welche reiche Quelle von Genüssen eröffnet es. Wie zieht es die Seele an sich! Was wir immer mehr an der täglich zunehmenden Lust an theatralischen Darstellungen gewahr werden. Aber es giebt noch andere Künste, welche zwar an sich geräuschlos und still, dennoch einen nicht minder tiefen und lebhaften Genuß gewähren. Die Bildhauerkunst, die Mahlerei, die Skulptur, mit allen ihr verwandten Künsten, welche Genüsse bereiten sie sämmtlich dem kunstgeübten Auge des Kenners, und sogar ungeübten des Nicht-Kenners! Welche Lust, sich in den Sammlungen von Kunstschätzen aller Art zu ergehen, und in ihren Räumen, wie die Biene in Blumen, zu schwelgen! Alles dieß ist zu bekannt als daß hier eine bloße Andeutung nicht gnügte. Und alle diese Lust und Freude bereitet die Menschenwelt und giebt sie jeder empfänglichen und dafür gebildeten Seele zu genießen. Und mit welchem Gewinne für das Leben! Nicht blos das Erlernen, nein auch das Genießen der Künste, verschönert, bereichert, veredelt das Leben der Seele, und macht es für ein schöneres Daseyn empfänglich.

Und so wirkt die Menschenwelt, gleich der Naturwelt, ja noch bestimmter, eindringender als diese, erregend, erweckend, belebend, entwickelnd und ausbildend in die Seele ein, und hilft sie nach allen Richtungen ihres Lebens sich entfalten und ausgestalten. O, wenn sie es hiebei bewenden ließe, wenn blos ein heilsamer und belebender, nicht auch ein giftiger und tödtender Hauch aus ihr in die Seele ein-

dränge! Aber leider ist auch das letztere, gemeiner Erfahrung zu Folge, der Fall, und die Vortheile der Lichtseite werden von den Nachtheilen der Schattenseite nur zu oft aufgewogen. Wir dürfen uns der Betrachtung der letzteren nicht entziehen, um so weniger, da der ursprüngliche Hang der Seele zum Bösen, nicht in der Naturwelt, sondern lediglich in der Menschenwelt seine Nahrung findet. Wir nannten die Menschenwelt, gleich zu Anfange dieses Kapitels, verdorben. Nun möchte zwar alles, was wir bis hieher von dem Guten und Schönen, ja menschlich-Großen in dieser Welt, gesagt haben, den eben wiederholten Vorwurf Lügen zu strafen scheinen: allein bei näherer Betrachtung wird sich ergeben, daß er dennoch eine nur zu sicher begründete Wahrheit enthält. Wir haben in dem ganzen Verlauf unserer Darstellung das Menschliche dem Göttlichen entgegengestellt. Und mit Recht. Wäre das Menschliche göttlich, so würde die Menschheit nicht Welt, nicht außer-göttliches Wesen, sondern sie würde ein Gottes-Reich seyn. Wo ist sie aber dieses? vor der Hand, und so lange es eine Geschichte giebt, nirgends. Die Menschenwelt ist eine in sich abgeschlossene Welt, die in ihrem eigenen Elemente, in dem Elemente der Selbstheit lebt, und folglich, weil dieses rein das ihrige, weil und in wie fern es nicht vom göttlichen durchdrungen ist, in dem Elemente der Selbstigkeit. Allerdings kann der natürliche Mensch nicht anders empfinden und wirken als in sein Selbst hinein, und aus seinem Selbst heraus. Dieß ist sogar göttliche Ordnung. Allein dieses Selbst soll den Strahl des göttlichen Geistes in sich aufnehmen und wiederstrahlen. Dieß ist aber auf keine andere Weise möglich als daß das Selbst sein natürliches Wesen, seine natürlichen Bestrebungen vergesse und verläugne und geistiges (göttliches) Wesen, statt

seiner selbst, empfinde und wirke; kurz, nicht anders als daß der Geist die Stelle des Selbst einnehme: denn wo das Selbst ist, ist der Geist nicht. Die Seele soll also das Selbst, das sie von Natur ist und besitzt, aufgeben und dem Geiste opfern. Wäre und hätte sie kein Selbst, so könnte sie dieses Opfer gar nicht bringen; und darum muß es, selbst göttlicher Ordnung nach, eine Selbstheit geben. Allein, bringt die Seele jenes Opfer, so lange sie der Welt angehört? Seit Menschen-Gedenken lebt jede Seele der Menschenwelt in ihr Selbst hinein, und aus ihrem Selbst heraus, d. h. sie behauptet ihren natürlichen Standpunkt. Und darum ist sie, im Gegensatze gegen das Göttliche, selbstisch. Jedes Selbst ist, so lange es ein Selbst bleibt, auch selbstisch; so wenig dieß auch bei Allem, was wir in der Menschenwelt groß, schön und edel nennen, der Fall zu seyn scheint. Allerdings ist unser Selbst ein Samenkorn des Göttlichen; allein so lange es nicht vom Göttlichen befruchtet ist, geht es auch nicht zur göttlichen Frucht auf, sondern bringt durch sich nur menschliche, d. h. vergängliche Frucht hervor. Nur wenn das Vergängliche zerstört wird, indem es sich in Göttliches auflöset, kann das Ewige gedeihen. Daher ist alle menschliche Weisheit, Kunst und Tugend vergängliches, nichtiges Wesen, so sehr es auch, vom menschlichen Standpunkte aus, bewundert und gepriesen werden möge. Die Seele lebt und arbeitet, ohne vom Ewigen begeistet zu seyn, nur in die Zeit, d. h. in das an sich Leere, Nichtige, Vergängliche, oder bestimmter, nur in den Schein, nicht in die Wahrheit hinein, so sehr sie sich auch, in der Welt des Scheins, um Wahrheit bemühe: denn nur durch das Ewige erhält das Zeitliche wahrhaften Gehalt, und wird zum Keime des Ewigen befruchtet. Alles, was lediglich in der Zeit und

für die Zeit geschieht, ist taube Blüthe. Die taube Blüthe trägt aber das Verderben schon in sich. Die ganze Menschenwelt also ist, ohne vom Ewigen begeistet und durchdrungen zu seyn, eine solche taube Blüthe, d. h. etwas dem Verderben, dem Untergange Entgegengehendes, und darum schon in sich Verdorbenes. Und so ist unser Vorwurf gerechtfertiget, wenn wir die Menschenwelt, als solche, d. h. als ungöttliche, eine verdorbene nennen. Allerdings fällt es uns nicht blos schwer, sondern unmöglich, dieses von unserm natürlichen Standpunkte aus einzugestehen; und diese unsere Behauptung wird demnach auch Vielen nicht blos ungerecht, sondern sogar thöricht erscheinen. Allein dennoch bleibt es gewiß: „daß Gott allein wahr ist, und alle Menschen sind Lügner;" denn wer nicht in der Wahrheit ist, der ist in der Lüge; und wir sind eben menschlicher Weise überall vom Schleier der Maja umgeben; wir belügen uns selbst, ohne es zu wissen. „Aber — wird man sagen — hast du denn nicht selbst eingestanden, daß viel Gutes in der Menschenwelt, auch als solcher, ist und geschieht?" Ja, es ist und geschieht, aber nur durch Gott, der alles Gute wirkt nach seinem Wohlgefallen, und der die Menschen, auch wider ihr Wissen oder Wollen, zu Werkzeugen des Guten macht; und er thut dieß durch Gefühle und Triebe, die nichts weniger als der Seele freie That, sondern göttliche Einrichtung sind, so daß die Seele sich des Guten, was aus jenen Impulsen hervorgeht, nicht rühmen darf. So ist z. B. der Trieb der Eltern-, vorzüglich der Mutter-Liebe nichts weniger als aus der Quelle eigener Gedanken und Entschlüsse, d. h. aus menschlicher Freiheit entsprungen. Denn wie Gott in der ganzen Naturwelt und durch sie mittelbar wirkt und schafft, warum nicht auch in der

Menschenwelt und durch sie, und für sie? da sie ja nicht dem Untergange bestimmt ist, sondern ewigem Leben! Allein, wie gesagt, was die Welt wahrhaft Gutes hat und thut, ist nicht ihr Werk, sondern Gottes; und so ist sie, obschon an sich verdorben, dennoch die Beförderin von allerlei und reichlichem Guten, aber ohne ihr Verdienst und Würdigkeit, so lange sie das Göttliche in ihrem außergöttlichen Wesen vollbringt. Wenn der Sonnenstrahl durch die Nebel dringt und den Erdkreis erhellt, sind es die Nebel, die den Erdkreis erhellen? Nein! Wir wissen nicht was wir thun, wenn wir Gutes thun, so lange wir weltlich gesinnt sind; aber wir wissen wohl was wir thun, wenn wir Böses thun; und dieß ist die Strafe, die auf dem sündigen Menschengeschlechte ruht, und die nur durch göttliche Vermittelung gehoben werden kann. Wenn daher die Welt, d. h. die außergöttliche Menschheit, schon in dem, was sie Gutes schafft und wirkt, keinen Anspruch auf Gottes Wohlgefallen hat, wie viel weniger kann sie diesen Anspruch haben in dem was Böses in ihr geschieht und aus ihr hervorgeht? Thut sie im ersten Falle nichts Verdienstliches, so thut sie im zweiten etwas rein Verdammliches. Und daß sie dieß thue, wer will daran zweifeln? Schlage jedes Blatt in der Weltgeschichte, d. h. eben in der Geschichte der ungöttlichen Menschheit nach, schlage nach jedes Blatt in deiner eigenen Lebensgeschichte, Seele, die du dieses lieseſt, und du wirst finden, daß die Menschenwelt, neben dem guten Waizen, den sie nicht gesäet, voll von Unkraut ist, das aus ihr selbst hervorschießt, und aus ihr auch in dich hinein gewurzelt hat, und hundertfältige Frucht trägt. Ja, du wirst finden, daß alles Böse, was in dir ist, durch die Menschenwelt in dir entwickelt worden. Willst du sagen: ich finde mich nicht böse, also kann auch

die (Menschen-) Welt nicht böse seyn: so denke an den heiligen Spruch: „So Jemand sagt, ich habe keine Sünde, so betrügt er sich selbst, und die Wahrheit ist nicht in ihm.“ Und diesen Spruch wirst du nicht Lügen strafen, wenn du aufrichtig bist. Nur wer durch und durch in dem Elemente der Sünde untergetaucht ist, erkennt sein sündiges Wesen nicht: denn er hat nicht, woran er es erkenne: er hat den guten Geist von sich gewiesen, und athmet nur im Geiste des Bösen. Daß es aber dahin mit dem Menschen kommt, davon trägt die Welt die Schuld, die die ursprünglich unschuldige Seele mit ihrer Schuld vergiftet. Können böse Beispiele sogar gute Sitten verderben, wie viel mehr eine Seele, die noch ganz ungebildet und der Unsitte wie der Sitte offen ist! Hiemit soll nicht gesagt seyn, daß die Seele nicht der Einwirkung des Bösen entgegen komme: denn wir wissen es und haben es bereits eingestanden, daß in uns Allen von Hause aus ein Hang zum Bösen wohnet, daß in uns Allen ursprünglich nichts Gutes ist. Nur verdorben sind wir nicht von Hause aus, d. h. wir sind noch unschuldig, wenn wir zur Welt kommen; aber die Fähigkeit zur Schuld, ja den Hang zur Sünde und Schuld bringen wir Alle mit uns zur Welt. Und dieser Hang ist der Keim des Bösen, welcher ersticken und keine Frucht bringen würde, wenn er nicht in der Menschenwelt seinen Fruchtboden fände. Wäre die Menschenwelt eine heilige Welt, so käme das Böse in uns nicht zum Leben, und unsere Seele reifte durch das Böse nicht dem Tode entgegen; so aber finden wir in der Menschenwelt den Vorrath alles Bösen reichlich aufgespeichert vor. Oder ist, so lange die Menschenwelt besteht, kein Mord und Todschlag, kein Betrug und keine Lüge, kein Ehebruch und keine Hurerei, kein unnatürliches Geschlechts-Laster, ist kein Fressen

und Saufen, kein Stehlen und Rauben, kein Verläumden und Afterreden, kein Haß und keine Feindschaft, kein Neid und keine Mißgunst, kein Geiz und keine Habsucht, keine Hartherzigkeit, keine Tücke und keine Falschheit, keine Grausamkeit, keine Scheinheiligkeit, überhaupt kein Frevel gegen das Heilige, keine Gotteslästerung und Gottesverläugnung, keine Treulosigkeit und kein Verrath, keine Bestechung und Verführung, ist kein Ehrgeiz, keine Ruhmsucht, kein Stolz, keine Eitelkeit, kein Hochmuth, keine Selbstgnügsamkeit, keine Selbstsucht, als die Wurzel alles Uebels, in der Menschenwelt gewesen und aus ihr hervorgegangen? Wir haben, bei diesem flüchtigen und unvollständigen Verzeichnisse des mannichfaltigen Bösen, mit den tödtlichsten Früchten des Giftbaums angefangen und mit der tiefsten Wurzel desselben, mit der Selbstsucht geendiget. Und wuchert das Unkraut der Selbstsucht nicht überall, wohin wir nur in der Menschenwelt blicken? Wer sucht nicht das Seine? Nicht blos in Besitzthum und Herrschaft, sondern sogar in Liebe und Freundschaft haben wir uns selbst im Auge. Ja, nicht blos in dem was wir an uns bringen wollen von äußerem und innerem Besitze, der so mannichfaltig ist als die Gegenstände der Welt sind, sondern auch in dem was wir geben und leisten, sind wir der Mittelpunkt, von welchem Alles aus-, auf welchen Alles zurückgeht. Willst du die Welt belehren, bessern, beglükken: sie soll sich auf deine Weise belehren, bessern, beglücken lassen. Deine Philosophie ist die wahre Philosophie, dein Rath der wahre Rath, dein Geschmack der wahre Geschmack. Was sich dir entgegenstellt, weiß nicht was es will; was dir Beifall zollt, oder gar schmeichelt, ist selbst Beifalls- und Achtungs-werth. Daher die falsche Münze der Complimente, die durch die ganze Welt cursirt, und

überall für echte, wie ausgegeben, so angenommen wird. Man hat mit einander stillschweigend den Vertrag gemacht sich gegenseitig zu belügen; und die ganze Conventionswelt ist eine Welt der Lüge. Und noch handelt es sich hier nicht um Leidenschaften, um Wahn und Vorurtheile, um Aberglauben und Unglauben, die sich gegenseitig bekämpfen und zu vernichten suchen, noch weit weniger um Laster, die eben so gern Proselyten machen wie andere Auswüchse der menschlichen Natur: denn es liegt ein eigener Reiz in der Verführung; und der Böse und Verworfene will Andere gar zu gern zu sich herabziehen, damit er nur nichts Besseres über sich erblicken möge. Und in diese Welt der Sünde wird die Seele, wenn sie in die Menschenwelt eintritt, man kann wohl sagen, hinabgestürzt. Wie viele unschuldige Kinderseelen werden aus der Wiege in die Arme einer frevelvollen Mutter oder Amme gehoben, und mit der Milch der Schande und des Verbrechens gesäugt! Wie viele unschuldige Knaben und Mädchen erhalten ihren ersten Unterricht in der Schule des leiblichen und geistigen Verderbens! Wie viele noch unverdorbene Jünglinge und Jungfrauen fallen in die Schlingen der Verführung und des Lasters! Wie viele Männer und Frauen, die bisher untadelhaft wandelten, werden von den Lockungen und Reizungen ihnen bisher unbekannter Ausschweifungen bethört! Auf jedem Schritte in das Leben lauert der Feind des Guten, oft verkleidet in den Engel des Lichts, den unerfahrnen Seelen auf! und auch wohl erfahrenere lassen sich von ihm berükken. Das Jagen nach Genuß, nach Reichthum und Ehre, kurz nach allem, was man in der Welt Güter nennt, wie ist es doch so gemein in der Welt, wie gehört es doch zur Tagesordnung! Der verderbliche Luxus, die Sucht nach außen zu glänzen, die sich bis in die geringsten im Volke, die dienende

Classe, verbreitet haben, wie viel mehr sind sie in den höheren zu Hause! Wie werden die Kinderseelen schon bei Zeiten in dieses Element des Weltlebens eingeweiht und dem baldigen Lebensüberdruß zugeführt! Kurz, das Welt-Leben und Treiben, es ist die Quelle aller Verführung, aller Verschlechterung, aller Verwahrlosung der Seelen, jedes Alters, jedes Standes, jedes Geschlechts. Siehe da das Böse, womit die Menschenwelt die Seelen vergiftet!

Fünftes Kapitel.

Verhältniß der Seele zur Menschenwelt.

Wir haben die Seele dem Samenkorn, die Menschenwelt dem Fruchtboden verglichen: jetzt wird sich die Richtigkeit dieses Vergleichs bestimmter ergeben. Ihre eigentliche freie Natur, ihr ganzes moralisches Wesen, entwickelt die Seele, sey es zum Guten oder zum Bösen, nur in der Menschenwelt. Man könnte sagen: nur unter Seelen wird die Seele zur Seele. So nahe der Leib der Seele ist, wiefern sie Kraft ist und Leben, so weit steht er doch von der Seele ab, wiefern sie Seele ist. Dasselbe gilt von der Naturwelt, so nothwendig, so unentbehrlich sie auch zur Entwickelung des Seelenlebens ist. So nahe sie der Seele tritt, bleibt sie ihr doch fremd; sie ist nicht ihres Wesens. Der Seele ist nur die Seele verwandt, ja gleich. Darum wird auch die Seele, sobald sie nur zu sich selbst erwacht ist, mit unwiderstehlicher Gewalt zur Seelenwelt gezogen. Gleiches sucht Gleiches. Die Seele, als bildende Kraft, findet ihres Gleichen in der Naturwelt:

denn die ganze Naturwelt ist bildende Kraft. Aber als bildende Kraft ist die Seele auch noch nicht Seele. Sie ist und wird es erst als Gemüth, und sie ist Gemüth durch ihren Glauben und ihre Liebe. Der Glaube sucht den Glauben, die Liebe die Liebe; und beides ist in der Naturwelt nicht zu finden. Wohl glaubt die Seele an die Naturwelt, wohl liebt sie die Naturwelt, aber sie findet in ihr keinen Gegenglauben und keine Gegenliebe: beides kommt der Seele erst aus der Seelenwelt entgegen; und die Menschenwelt ist die Seelenwelt. Ihr strebt die Seele zu, wie das Würzelchen der Pflanze dem Mutterboden, und rastet nicht bis sie in ihr eingewurzelt ist. Nun erst findet sie Nahrung für ihr eigentliches Leben, nun erst wächst sie und entfaltet sich zur Blüthe und reift zur Frucht: des Guten oder des Bösen. Der vorwaltende Charakter des einen oder des andern bestimmt den Charakter der Seele. Oft wird eines von beiden so in den Hintergrund gedrängt, daß es gar nicht vorhanden zu seyn scheint; und dennoch ist es da; der günstige Augenblick bringt es zum Vorschein. Wie aber auch die Seele sich in der Menschenwelt und durch sie gestalte, es ist ihr eigenes Werk: denn es ist das Werk der Freiheit. Aber kann die Seele in der Menschenwelt gut, d. h. göttlich werden, da diese selbst, als solche, nicht gut, sondern ungöttlich ist? denn daß und wie sie in derselben böse werden könne, begreifen wir wohl: aber das Gegentheil scheint unmöglich. Und so ist es auch, wiefern wir unter gut göttlich verstehen. Die Seele kann in der Menschenwelt nur so gut werden als diese selbst ist, also nur menschlich-gut. Wie sie dieß werde, haben wir jetzt zu entwickeln; aber auch das Gegentheil: denn in diese beiden Richtungen theilt sich das Verhältniß der Seele zur Menschenwelt. Be-

trachten wir aber zunächst überhaupt, wie die Seele, und was in ihr durch die Menschenwelt geweckt und aufgeregt wird, und wie das also Geweckte und Aufgeregte in die Menschenwelt eingreift.

Das Erste, was in der Seele durch die Menschenwelt geweckt wird, kennen wir schon: es ist ihr Glaube und ihre Liebe. Der Mutterblick, das Mutterwort weckt beides, und die Seele des Kindes gießt die Fülle des erwachenden Herzens zunächst in das Mutterherz aus. Die zarte Liebe der Kindesseele spricht sich zuerst als Dank aus: denn das freundliche Anschmiegen des Kindes an die Mutter deutet den Dank an, den es empfindet, indem ihm bei ihr wohl ist. Die Mutter ist der Himmel des Säuglings. Aber das Kind schmiegt sich auch an die Mutter an, wenn es sich fürchtet, wenn es von etwas Feindlichem erschreckt wird. Worauf deutet dieses Anschmiegen hin? auf das Vertrauen, auf den Glauben, den das Kind zur Mutter hat. Bei der Mutter fühlt es sich sicher, in ihrem Arme geschützt, an ihrem Busen geborgen. Also geweckt zu den schönsten Gefühlen der Menschheit, und gekräftiget in ihnen, theilt die Seele ihre Spenden der Liebe und des Glaubens weiterfort an die sich ihm nahende Menschenwelt aus. Das Kind liebt jeden freundlichen Menschen und hegt Glauben zu ihm. Und der Vater? weckt er nichts in der Seele des Kindes? Wohl! und etwas nicht minder schönes und gutes: er weckt die Ehrfurcht. Jede reine Kindesseele hält ursprünglich den Vater für das höchste Wesen: es kennt nichts höheres als den Vater, vorausgesetzt daß dieser dem Kinde in Vater-Würde erscheint, daß er ein Mann ist: denn die Kraft erweckt Ehrfurcht, wie die Milde Liebe. Und so schließt sich Ein Strahl der Seele nach dem andern auf, geweckt von der äußeren Erregung der Menschen-

welt. Freude, Scherz und Spiel um das Kind her, weckt in seiner Seele die verwandten Triebe; die Thätigkeit, die Geschäftigkeit umher, weckt den Nachahmungstrieb, die Grundlage aller übrigen Bildung; und die Gesellschaft der Kinder, die das Kind umspielen, weckt den Geselligkeitstrieb, aus welchem sich die zartesten Neigungen, die edelsten menschlichen Tugenden entfalten. Im Geselligkeitstriebe ruht das Bedürfniß des gemeinschaftlichen Wirkens zu Einem Zwecke; das Bedürfniß der bürgerlichen Vereinigung zum Staat: er ist die Quelle der Gesetze, der Wissenschaften, der Künste, der Sitten: denn alle Aeußerungen der Intelligenz, der bildenden Kraft und der moralischen Thatkraft gehen von eingepflanzten Trieben aus. Hier ist keine Willkühr, keine Verabredung; alles strenge Nothwendigkeit bei aller Freiheit. Aber die Gesellschaft lockt auch den Selbsttrieb hervor, und mit ihm Zank und Streit und Zwietracht, und Feindschaft, und Haß, und Verletzung und Verbrechen. Unvermeidlich: die Menschenwelt ist eine selbstische Welt. Daher wächst das Unkraut mit dem Waizen aus der Seele; und wohl ihr, wenn sie bei ihrem ersten Erwachen wenig Unbill um sich erblickt. Und dennoch erweckt auch dieser etwas Gutes: das Gefühl des Rechts und den Haß der Ungerechtigkeit. Es ist bewundernswerth wie zeitig in der Kindes-Seele das Gefühl für Recht und Unrecht erwacht. Man hüte sich es zu beleidigen: denn nichts verbittert das reine Daseyn so sehr, nichts verscheucht so sehr das Vertrauen und den sichern Glauben, als wenn die Seele des Kindes gewahr wird, daß ihr oder andern Seelen Unrecht geschieht. Daher jede ungerechte Strafe, jede ungerechte Entziehung eines Gutes, eines Genusses, die Seele beleidiget, zur Wiedervergeltung, zur Rache aufruft. Noch mehr, die reine, die noch unentweihte Seele hat zunächst einen Abscheu vor allem Unreinen.

Daher, wenn die Seele um sich her Scheu vor allem Unreinen, Schmutzigen, das Menschliche entehrenden, erblickt, auch leicht in ihr die heilige Scheu und Scham erregt wird, die sie späterhin als Schutzengel durch das Leben begleitet. Aber eben so sehr kann die Schamlosigkeit durch schamlose Umgebung geweckt und gefördert werden. Hier wird die Seele bei ihrem ersten Auslaufe ins Leben vergiftet, vergiftet durch die Gesellschaft, durch die Menschenwelt die sie umgiebt. Und so regt überall Gleiches das Gleiche auf. Beide, Laster und Tugenden der Umgebung aus der Menschenwelt, sind Funken, welche die Seele zu gleicher Flamme entzünden. Willkühr und Ungebundenheit, Faulheit und Lüderlichkeit, Unmäßigkeit, Genußsucht und Habsucht, Eigennutz und Selbstsucht, Neid und Haß, und wie die Furien der Menschenwelt alle heißen, sie stecken gemeinhin — nicht nothwendig, aber gewöhnlich — eben so an, wie die Bewahrung der Schranken, wie Fleiß und Ordnung, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Freigebigkeit, Theilnahme und Mitleid, von menschlicher Umgebung geübt, die Seele zu gleichen Gesinnungen erwecken, bilden, fördern. Wie? es käme also zuletzt darauf hinaus, daß sich die Seele in dasjenige Verhältniß zur Menschenwelt stellt, in welches sich diese zu ihr gestellt hat? und Gemüth, Erkenntnißkraft — denn auch der Verstand lockt den Verstand hervor — und Wille, wären durchaus abhängig von der umgebenden Menschenwelt? Ist dem so? So eben wurde gesagt: nicht nothwendig, aber gewöhnlich. Wie ist dieß zu verstehen? auf die Weise: daß die Seele leicht, ja natürlich, den Anklang von außen, von der verwandten Seelenwelt, wiedergiebt, vermöge ihrer Sympathie, ihres Nachahmungstriebes, ja ihres Bedürfnisses äußerer Erregung überhaupt; daß sie aber auch energische Kräfte in sich trägt, deren Brennpunkt die Freiheit ist: wir meinen die moralische Kraft oder

das Selbstbestimmungsvermögen zur Freiheit, vermöge deren, vereiniget mit Einwirkungen höherer Art, sie nicht gezwungen ist, den äußeren Einwirkungen zu folgen; kurz, daß die Seele auch etwas für sich ist, und für sich seyn und haben will, abgesehen von allem was ihr von außen geboten wird, es sey Gutes oder Böses. Dieses allgemeine, und wahrhaft ursprüngliche, Verhältniß, in welchem die Seele zur Menschenwelt steht, abgesehen von aller Berührung, die sie von derselben erfährt, muß vor aller Betrachtung ihrer besondern, durch den Umgang mit der Menschenwelt eintretenden combinirten Verhältnisse, erst noch auseinandergesetzt werden, um die Schuld oder das Verdienst der Menschenwelt um die Seele, oder auch die Schuld oder das Verdienst der Seele in ihrem Verhältniß zur Menschenwelt, gehörig abwägen zu können. Eine Betrachtung, welche nicht wenig Gewinn für die Seele selbst, Behufs ihrer Selbsterkenntniß, und folglich auch Selbstwürdigung, bei sich führt.

Wir nehmen zu diesem Ende den Vergleich der Seele mit dem Samenkorn wieder auf, nicht um damit etwas zu beweisen, sondern blos um die Darstellung des Folgenden anschaulicher zu machen. Das Samenkorn trägt, was es werden soll, in sich, zwar nicht sichtbar, aber dennoch der Anlage, wir dürfen wohl sagen, der Idee nach, vorgebildet. So die Seele. Wir dürfen im Allgemeinen annehmen, nicht daß sie böse, sondern daß sie gut werden soll. Ihre allgemeine Anlage ist auf das Gutseyn, ja auf das Heiligseyn, abgesehen. Und hiemit ist auch ihre Idee ausgesprochen. Alles andere was sich noch als Anlage in der Seele vorfinden mag, dient als Mittel zu diesem Zweck; den Hang zum Bösen ausgenommen; wiewohl man die-

sen nicht sowohl als eine An-lage, denn vielmehr als einen An-flug zu betrachten hat. Liegt nun die Idee der Güte oder Heiligkeit in der Seele, so liegt auch die Kraft dazu in ihr: denn was wäre das für eine Idee, die nicht nach Realisirung strebte; und was wäre das für ein Streben, das nicht von Kraft geleitet würde? Die Seele besitzt also, wenn sie in die Wirklichkeit, in das Leben tritt, eine Kraft zur Güte oder Heiligkeit. Es ist dieß eine innere, eingeborne, wesentliche Kraft der Seele, die durch kein anderes Element vernichtet werden kann. Es ist die oftmals genannte moralische Kraft. Und diese Kraft ist der Widerhalt gegen alle äußere Einwirkung, die auf das Nicht-gut-seyn gerichtet ist, ja gegen den Hang der Seele zum Nicht-gut-seyn selbst. Hierinne liegt es, besagter Maßen, daß die Seele von der Menschenwelt, wiefern sie böse ist und Böses wirkt, troß ihres eigenen Hanges zum Bösen, nicht muß angesteckt werden. Und dieß ist etwas höchst Bedeutendes. Allein die Seele hat noch Neben-Stützen gegen die schädliche Einwirkung der Menschenwelt. Die Triebe der Seele, wie sie sich im Gemüth, in der Erkenntniß-Kraft und in der bildenden, so wie endlich in der Willenskraft aussprechen, sind ursprünglich der angegebenen Idee angemessen: sie sind die Mittel für ihren Zweck. Gemüth, Erkenntnißkraft, Wille, sind als der Menschenseele verliehene Güter, ihrem Ursprung und ihrer Einrichtung, so wie ihrem Streben nach, ursprünglich gut. Die Seele ist darum noch nicht gut: denn gut kann sie nur durch ihr eigenes Thun werden; allein die Kräfte und Eigenthümlichkeiten, die ihr gegeben sind, sind aus der Hand des Schöpfers als gut hervorgegangen. Wie wenig ist also die Seele genöthiget das Böse der Menschenwelt als solches aufzunehmen und

zum Bösen zu verarbeiten! Allein auf der andern Seite muß die Seele ebenfalls nicht das Gute, was aus der Menschenwelt in sie eingeht, als solches aufnehmen und zu Gutem verarbeiten: denn es sträubt sich gegen das Gute der Hang zum Bösen, der, wie wir wissen, in der Seele zugleich mit der Kraft zum Guten erwacht. Und hiezu kommt noch etwas, das gar sehr mit in Anschlag gebracht werden muß: nämlich das von den Eltern ererbte besondere Naturell, welches sich vorzüglich im Temperament, aber auch in der Charakteranlage ausspricht, indem der Charakter des Menschen nicht blos das Werk der freien That ist. Es giebt von Hause aus — dieß läßt sich nicht läugnen: die Erfahrung spricht zu stark dafür — eben so wohl Seelen mit bösem, als mit gutem Naturell, welches nicht das Werk ihrer Freiheit, aber doch der Freiheit, der elterlichen nämlich ist. Diese Seelen scheinen allerdings der sie bestimmenden Menschenwelt wenig oder nicht widerstehen zu können. Ist dem wohl also? Es wurde unter andern Hemmungsmitteln des aus der Menschenwelt kommenden Bösen auch „höherer Anregungen" gedacht. Es giebt aber, über die Anregungen der Welt und der Seele selbst hinaus, keine höheren als die des Geistes, die uns das Bewußtseyn, in welchem sie erscheinen, stets als jenen ersten entgegen, beurkundet, sobald diese die Seele gefährden. Und zwar werden wir immer finden, daß, je größer die Gefahr ist, desto kräftiger der Geist warnt. Kurz, der Geist, den wir also vernehmen (schlichthin Vernunft genannt) steht mit den feindlichen Antrieben in der Seele nicht blos im Gleichgewicht, sondern hat auch über dieselben, unendlich wie er ist, ein unendliches Uebergewicht; welches er zeigt, sobald er nur dazu aufgefordert wird, d. h. sobald die Seele nur seine Hülfe will. Nun gehört ein böses Naturell allerdings zu den feindlichsten An-

triehen. Um so sicherer können wir also darauf rechnen, daß, wo es in einer Seele erscheint, sein Gegner, der Geist, warnend, rathend und helfend mit desto größerer Kraft erscheinen wird: denn schon jede Kraft in der Naturwelt hat ihre Gegenkraft, die sie in Schranken hält, warum sollte diese Ordnung nicht auch in der Seelenwelt Statt finden? Allein diese Frage ist sogar überflüssig: die innere Erfahrung, das Bewußtseyn selbst macht sie unnöthig, indem es unsere Behauptung factisch bestätiget. Und so hat ein böses Naturell in der Seele, in welcher es waltet, kein größeres Gewicht als jeder andere Impuls von außen, und die Seele vermag es, gemahnt vom Geiste, durch den Willen zu überwinden, als welcher das wahre Wunderhorn ist, das den Beistand des Geistes herbeiruft. Was aber das gute Naturell betrifft, so versteht es sich von selbst, daß dieses dem Geiste keinen Eintrag thut. Demnach stünde die Seele gegen alle schädlichen Einflüsse vermöge ihrer Einrichtung gerüstet und gewaffnet da; und eine Nothwendigkeit durch die Menschenwelt böse zu werden, wenn die Seele in feindlicher Umgebung lebt, ließe sich eben so wenig nachweisen, als uns die Erfahrung zeigt, daß bei einer dem Guten günstigen Umgebung die Seele nothwendig gut werden muß. Denn wie oft erreicht die reinste und sorgfältigste Erziehung ihren Zweck dennoch nicht! Aber auch auf der andern Seite, wie oft ist die verdorbenste Umgebung nicht im Stande eine Seele zu verderben! Es giebt Beispiele von Seelen, die in einer höchst verdorbenen Menschenwelt um sie her aufwuchsen, und die sich dennoch ihre Reinheit bewahrten und zum Guten bildeten. Verbrecherische Eltern haben nicht selten gute Kinder, so wie umgekehrt gute Eltern nicht selten Verbrecher erziehen. Wodurch wird also das Verhältniß der Seele zur Menschenwelt bestimmt? oder genauer: wie wird die

Seele in der Menschenwelt gut oder böse? Dieß ist die besondere Aufgabe die wir noch zu lösen haben.

Erstlich also: wie wird die Seele in der Menschenwelt gut, d. h. menschlich-gut? Es ist hier vorerst nöthig daß wir uns erinnerlich machen, was unter menschlicher Güte zu verstehen ist. Es ist dieß eine blos relative Güte; (denn die absolute wäre Heiligkeit;) demnach blos eine Tüchtigkeit oder Tauglichkeit für das Leben, in welches die Seele gesetzt ist, d. h. für das irdische, oder das Weltleben, welches eben so wohl die Natur- als die Menschen-Welt in sich begreift, also für das, was wir mit Einem Worte Weltbürgerschaft nennen können. Demnach: wie wird die Seele zur Weltbürgerschaft tauglich? Hier stehen die Alten, Griechen und Römer, als Muster vor uns: denn sie gehörten ganz der Welt, der Naturwelt, wie der Menschenwelt an, indem sie sich mit beiden in die innigste Vertraulichkeit und Harmonie zu setzen suchten. Diese Alten faßten zunächst die Naturwelt weit reiner, weit mehr in ihrer Kraft und Lebendigkeit auf als wir, verstanden, gebrauchten, genossen sie besser, als wir, mit aller unserer Wissenschaft und Kunst. Sie waren Schüler, Vertraute, Freunde, Liebhaber der Natur. Ihr ganzes Leben war, auf menschliche Weise, ein Naturleben, einfach und reich, wie das der Naturwelt selbst. Zu diesem Leben wurden ihre Seelen zunächst gebildet, in einfacher Erziehung. Bei den Griechen hieß das Gesetz dieser Sitte Schönheit, bei den Römern Kraft. Die Seelen Beider waren in dieser Hinsicht ganz in ein leibliches, äußerliches Leben wie ausgegossen: in dem Leben der Leiber, die sich bald mehr mit Anmuth, bald mehr mit Kraft bewegten, erblickte man das Leben ihrer Seelen. Daher war ihre Erziehung in dieser Hinsicht ganz gymnastisch.

Welche Gewandtheit, welche Kräftigkeit der Gestalten in ihren gymnastischen Kämpfen, Uebungen, Spielen! Das Ideal der Seelen wurde hier zu einem Ideal leiblicher Vollkommenheit, und sprach sich als solches in Lust und Liebe aus. Die Seele lebte vollständig im Leibe und durch den Leib, befreundet mit den Elementen und Kräften der Natur. Himmel und Erde, Land und Meer, Hain und Flur waren die Zeugen, gleichsam die Mitgenossen dieses fröhlich-sinnlichen Lebens, soweit es eben ein Naturleben war. Aber es war noch mehr: es war bürgerliches, in einem weiteren und höheren, in einem lebendigeren und edleren Sinne als unser bürgerliches Leben. Die Freiheit war seine Seele; und der Staat war eine Bildung der Seele zur Freiheit: d. h. nicht zur Anarchie, sondern zum gemeinsam-ungehemmten Bestehen Aller unter dem Schutz der Gesetze, deren Grund und Zweck die Freiheit war. Wenigstens gilt dieß von den Zeiten vor dem Verfalle dieser Völker. Allerdings gab es Kämpfe und Kriege, aber sie galten alle der Freiheit des Vaterlandes, dessen Liebe ihre höchste Liebe war. Und so wurden denn diese Seelen zum ersten für die Natur, zum zweiten für die Freiheit erzogen und gebildet. Und wie gern fügten sie sich dieser Bildung! Sie selbst ist die natürlichste für den Menschen: in ihrem Gedeihen fühlt er sich, menschlicher Weise, am wohlsten; nach ihr strebt er mit aller seiner Kraft; wie hätten die Seelen ihr Hindernisse entgegensetzen sollen? Sie gediehen, sie wurden, auf ihre Weise, gut, mit seltenen Ausnahmen, ehe der Verfall hereinbrach. Es ist, vom menschlichen Standpunkte aus, eine Lust, eine Wonne, in jene Zeiten menschlicher Vollkommenheit zu blicken, aus welcher sich menschliche Weisheit, Kunst und Tugend gleichsam von selbst entwickelte,

und wie aus üppigem Boden freiwillig hervorwuchs. Diese Zeiten sind vorüber; eine höhere Aufgabe hat unser Geschlecht; aber immer noch leben wir, wenn gleich der Geist bildend über uns schwebt, in der Naturwelt, wie in der bürgerlichen, und die Seelen wollen für beide ausgebildet seyn: sie können es nur durch zweckmäßige physische und bürgerliche Erziehung, nach dem Muster der Alten. Unsere Menschenwelt ist aber in beiderlei Hinsicht verwahrloset, und die Seele hat tausend Kämpfe zu bestehen, wenn sie sich mit ihr, die eine Welt der Convention geworden, in ein richtiges Verhältniß setzen will. Noch aber strahlt einer jeden Seele, wenn sie nur auf ihn blicken will, der Leitstern der Alten, die Natur, für die physische, wie für die psychische Entwickelung entgegen in Einheit, Einfalt, Wahrheit. Und so begegnet die Natur dem Geiste, nicht als Gegnerin, sondern als Dienerin; und die Seele wird, mitten im Gewühl der Menschenwelt, menschlich-gut, wenn sie ihrer eigenen Natur in physischer, ästhetischer, intellectueller und moralischer Beziehung nicht untreu wird. Und es giebt solche Seelen! Indem wir aber der bloßen Natur hier so viel zuzuschreiben scheinen, wollen wir uns dadurch vor Mißverständniß verwahren, daß wir bemerklich machen, wie die Natur in der Menschenseele aufhört etwas blindzwingendes zu seyn, wiewohl sie nie aufhört etwas mit Nöthigung leitendes zu bleiben, analog dem Instinct bei den Thieren, obgleich nicht zwingend wie dieser. In der Menschenseele nimmt dieser Naturinstinct den Charakter des Gewissens an; und wir haben eben so wohl ein physisches, ästhetisches, und intellectuelles Gewissen, als ein moralisches. Haben wir nicht einen inneren und sicheren Weiser, physisch, gegen das Unmaß, ästhetisch

gegen das Häßliche, intellectuell gegen den Widerspruch? Dieses uns Gewiß-machende was ist es anders als Gewissen? Diesem also überall, wie sie dazu angemahnt wird, zu folgen, ist der Weg für die Seele, auch in und mit der Menschenwelt in Eintracht mit sich selbst zu leben und in dieser Eintracht ihre Kräfte zu entfalten, d. h. menschlich-gut zu seyn.

Wie wird aber die Seele in der Menschenwelt böse? Dieß ist das zweite was noch zu beantworten ist. Allerdings reizt und lockt die Menschenwelt nur gar zu oft und zu stark die Seele an, dem inneren Führer, dem Gewissen, untreu zu werden. Hiezu kommt noch der eigene Hang zu dieser Untreue: das Gelüst der Seele. Allein wir wissen schon daß beides nicht über die Seele siegen würde, wenn sie nicht selbst die Waffen streckte. Und leider geschieht dieß, während sie sich in der Menschenwelt zum Leben entwickelt und fortbildet, nur gar zu häufig. Woher kommt dieß? Daher, daß vor der Freiheit der Naturtrieb, vor der Erkenntniß die Unwissenheit, und vor dem Zuge zum Geiste, der Zug zur Welt herrschend ist. Ist dieß aber die Schuld der Seele? ist es nicht natürliche, ja göttliche Einrichtung? Allerdings eben so gewiß nicht das erstere, als es gewiß das letztere ist. Aber durch alles dieß wird auch die Seele noch nicht böse; es ist damit nur die Möglichkeit böse zu werden, für sie gegeben; und gegen die Wirklichkeit sind gar mancherlei Anstalten getroffen. Erstlich, der Naturtrieb, weit entfernt etwas Böses zu seyn, führt die Seele richtig, so lange er nicht aus seinen Schranken weicht. Und daß dieß nicht geschehe, dafür sorgt der ihm zum Führer gegebene Schmerz, der seine Stimme erhebt, sobald sich der Trieb äußerer Verlockung er-

giebt. Allein wenn die Lockung zu stark wird, siegt sie auch über den Schmerz. Dieß sollten die ersten Erzieher der Seele verhüten; und wenn es nicht geschieht, ist es ihre Schuld. Die Seele nähert sich hiedurch dem Bösen. Zweitens, anlangend die Unwissenheit, so kann sie der Seele gleichfalls nicht zur Last gelegt werden, und ist auch nicht schädlich, so lange die Seele keine Wahl hat. Daß sie, wenn die Wahlfähigkeit eintritt, durch Erkenntniß verdrängt werde, ist ebenfalls die Sorge der Seelenbildner, welche abermals die Schuld tragen, wenn dieß nicht geschieht. Inzwischen ist dennoch die Seele durch Unwissenheit der Ueberlistung des Bösen ausgesetzt: sie wird mit dem Bösen, das ihr fern bleiben sollte, vertraut. Endlich, was den Zug zur Welt betrifft, so ist dieser auf keine Weise zu vermeiden: denn er ist nothwendig. Die Seele, nicht zur Welt gezogen, würde auch nicht in ihr leben wollen, und sich folglich gar nicht entwickeln. Nun ist aber das Böse in der Welt, in der Menschenwelt. Die Seele demnach, dem Bösen schon nahe, schon vertraut, wird unwiderstehlich zu ihm hingezogen: sie wird böse. Und dennoch nicht nothwendig! Die Welt, zu der die Seele hingezogen wird, ist ja nur die Außenwelt, die äußere Bedingung ihres inneren Bestehens; noch gar nicht die böse Welt, als für welche in der Seele noch keine Stimme spricht. Die Gefahr ist also noch nicht so groß, als es den Anschein hatte. Die Seele wird also durch den Zug zur Welt noch nicht böse; doch abermals: sie kann es werden, wenn sie sich von dem Bösen in der Welt fesseln läßt. Hiegegen sollte freilich auch die Erziehung wachen, eben so wie gegen die Schrankenlosigkeit des Triebes, und gegen die Unwissenheit. Thut sie was sie soll, so ist die größere Wahrscheinlichkeit da, daß die Seele nicht böse werde: denn wenn die Erziehung sich bemüht

gegen die Gewalt des Triebes die Freiheit zu wekken, das Dunkel der Unwissenheit durch das Licht der Erkenntniß zu verscheuchen, und gegen den Zug zur Welt den Zug zum Geiste in der Seele aus seinem Schlummer zu erregen, so ist der Seele die herrlichste Laufbahn aufgethan. Aber auch wenn dieß Alles nicht geschieht, ist darum doch die Seele noch nicht verloren. Zu seiner Zeit ruft der Trieb selbst die Freiheit hervor, die Unwissenheit reizt zur Erkenntniß, der Zug zur Welt weckt, wie eine Geburtswehe, den Geist zum Gegenstreben; und die Seele, durch ihre Einrichtung zur Besinnung gelangt, vermag den Weg des Lebens zu gehen. Aber sucht sie ihn nun dennoch nicht, da sie frei ist, da sie ihn erkennt, da sie zu ihm gezogen wird: so ist es ihre Schuld, und durch ihre Schuld wird sie böse. Denn sie gehorcht dem Gelüst mehr als dem gegen das Gelüst strebenden Geiste, und hat gleichwohl, und fühlt die Kraft dem Gelüst zu widerstehen. Die Menschenwelt, mit aller ihrer Verführung, thut hiebei wenig. Sie hat nicht so viel Gewicht als der abmahnende Geist, wenn die Seele sich nicht selbst mit in die Wagschale legt. Allein wie oft wird nicht die Seele von der Menschenwelt selbst aus abgemahnt, zurückgewiesen vom Bösen! Stürzt sie sich dennoch in den Strudel, so beweiset sie zwar ihre Freiheit, aber ihre Freiheit zum Verderben; und sie muß sich sagen und bekennen: sie selbst habe sich verwahrloset.

Sechstes Kapitel.

Primat der Welt über die Seele.

Die Seele, wie wir gesehen und aus Erfahrung wissen, erwacht in der Welt, entwickelt sich in der Welt, und richtet auf sie ihr ganzes Wesen und alle Kräfte ihres Daseyns, so lange kein höherer Ruf an sie ergeht und sie diesem Rufe nicht folgt. Zwar haben wir schon verschiedentlich des Geistes gedacht als eines in der Vernunft und durch sie die Seele mahnenden und berathenden: allein theils wird die Stimme des Geistes im Gewissen wenig gehört oder gar überhört, theils ist seine Leitung, so lange er selbst nicht eine höhere Verbindung eingegangen ist und sich dem Ursprunge seines Wesens geeiniget hat, eben nur auf die Welt und die Angelegenheiten der Seele in der Welt gerichtet. Allerdings stammt von ihm alles Recht und alle Gerechtigkeit, so weit diese auf der Erde zu finden sind, ja sein Werk ist auch alles, was die Welt von Weisheit, Tugend und Religion aufzuweisen hat; allein es ist dieß alles, auch wenn es noch so rein ist, nur ein Streben nach dem Höch-

sten, dessen Gegenstand in dem Welt-Elemente, und so lange die Seele von ihm umfangen ist, nicht erfaßt, nicht errungen, nicht besessen werden kann. Und wo erscheint es rein? wo zeigt es sich nicht mit irdischen Schlacken auf mancherlei Weise vermischt und getrübt? Fragen wir die ganze Weltgeschichte durch, so weit sie uns die edelsten Bestrebungen der Menschen erzählt, fragen wir die Geschichte der Philosophie, welche uns die Weisheit, die der Staaten, welche uns die Tugend, die des Cultus, welche uns die Religion der Zeiten aufbewahrt hat: überall werden wir das Weltliche dem Höheren anklebend und es verunreinigend finden, und wo dieß nicht, doch wenigstens den Flug nach dem Höheren hemmend und beschränkend. Wenn die wahre Weisheit die Erkenntniß der Wahrheit ist, welche alte oder neue Weltweisheit hat uns in den Besitz dieser Erkenntniß gesetzt? Wenn die wahre Tugend die Heiligkeit ist, welcher alte oder neue Weltstaat hat sie, als seine schönste Frucht, gezeugt? Wenn die wahre Religion die Liebe ist, welcher Cultus in der Weltgeschichte zeigt sie uns auf? Ueberall finden wir die Wahrheit mit Irrthum, die Reinheit mit Selbstigkeit, die Liebe mit Haß vermischt, das heißt, das Höhere vom Niederen getrübt uud zu ihm herabgezogen. Es giebt keinen Unsinn, der nicht irgend einmal für Weisheit, keine Frevelthat, die nicht irgend einmal für Tugend, keinen Aberglauben, der nicht irgend einmal für Religion gegolten hätte. Hat man nicht aus dem Chaos, aus der Materie, ja aus dem Nichts die Welt und alles Leben entspringen lassen? hat man nicht die Rache für Pflicht, den Selbstmord für groß und edel gehalten? hat man nicht, bald in viehischer Wollust, bald in der Grausamkeit der Menschenopfer, Religion zu pflegen gewähnt? hat man nicht selbst das böse Princip göttlich verehrt? Wahn, Selbstsucht

und Aberglaube haben stets in der Welt das Wahre, das Gute, das Göttliche verdunkelt, verunreiniget, verunstaltet. Und alles dieß, wo noch immer das Streben nach dem Höheren rege war, wo es sich, wenn auch in noch so leisen Anklängen, hervordrängte. Und wie häufig ist Wahrheit, Tugend, Religion ganz bei Seite gelegt, ja verspottet, ja einst sogar, als sich alle geistige Schönheit in reiner Gestalt zeigte — nicht aus der Welt erzeugt, aber in die Welt tretend — von dieser Welt gehaßt und verfolgt, ja geopfert worden? Kurz, der Geist erscheint in der Welt als ein fremdes Princip, und wo er nicht von ihr zurückgedrängt wird, wird er doch in ihre Endlichkeit und Beschränkheit herabgezogen. Wenn dieß dem Geiste geschieht, welcher der Welt nicht angehört: was wird der Seele geschehen, die der Welt so ganz angehört, die ohne dieselbe sich nicht entwikkeln, ohne sie nicht bestehen kann, ja deren natürliche und nächste Richtung lediglich nach der Welt hin gegeben ist? Was sich aus aller bisherigen Betrachtung vermuthen läßt, ist gewiß: nämlich daß die Welt in aller Hinsicht und unter allen Umständen das Primat über die Seele behaupten werde, so lange nicht übernatürliche Ereignisse und Einflüsse diesem natürlichen Verhältnisse Eintrag thun. Und die augenfällige Darlegung dieses Primats ist unsere letzte Aufgabe in diesem dritten Buche, welches die Seele lediglich in Beziehung auf die Welt betrachtet hat.

Allein kommt uns hier nicht sogleich ein bedeutender Einwurf entgegen, der unsere ganze Behauptung zu vernichten droht? Haben wir nicht, wenigstens was die Naturwelt betrifft, dargethan, daß, in Beziehung auf sie, Freiheit und Selbständigkeit die eigentliche Aufgabe der Seele sey, zu deren Lösung diese auch bereits bemerkliche Schritte gethan

habe, so daß die endliche Erreichung dieses Zwecks mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten stehe? Und ist nicht, auch in Beziehung auf die Menschenwelt, das Streben der Seele nach Freiheit und Selbständigkeit unverkennbar? Was man nur immer, auf dem Gebiete des Weltlebens, eine edle Seele nennt, sie kennt kein höheres Streben in der Menschenwelt, als das nach Selbständigkeit und Freiheit. Woher denn der Haß der Tyrannei? woher denn die heilige Glut für Freiheit und Vaterland? woher denn die heldenmüthigen Opfer in alter und neuer Zeit um dieses edelste aller Lebensgüter, die Freiheit, zu erringen? Ja, sehen wir nicht sogar in der geringsten Menschenklasse dieses Streben vorwalten als das Ziel der sauersten Lebensmühe? Um was mühet sich denn der gedrückte Dienstbote, und fast noch mehr, möchte man sagen, der eigentliche Sklav, als um Freiheit und Selbständigkeit? Unaustilgbar ist dieses Streben der Seele: und jedes eingeborne Streben ist bestimmt zuletzt sein Ziel zu erreichen. Was wollen wir denn also? verkürzen wir nicht die Rechte der Seele auf die Welt, — und wo anders als in ihr kann Freiheit und Selbständigkeit ihren Thron aufschlagen, — indem wir unbedingt das Primat der Welt über die Seele als etwas Entschiedenes aufstellen? Dieser Einwurf muß zunächst beseitiget werden; aber ist dieß geschehen, so ist auch dadurch zugleich unsere Behauptung bestätiget: denn herrscht die Seele nicht über die Welt, so herrscht die Welt über die Seele, da es am Tage liegt, daß beide als Kräfte gegen einander wirken, und daß, wenn nicht etwa eine Harmonie dieser Kräfte zu Stande kommen kann (was wir späterhin erwägen werden) entweder Stillstand, d. h. Tod, oder Ueberlegenheit der einen über die andere das Resultat ihres Kampfes seyn muß. Wir geben nun vor allen Dingen das

Streben der Seele nach Freiheit und Selbständigkeit, nicht blos in der Naturwelt, sondern auch in der Menschenwelt, zu. Die ganze Weltgeschichte ist eigentlich die Beurkundung dieses Strebens. Allein die Weltgeschichte erzählt uns auch, wie wenig dasselbe, in der Naturwelt nicht minder als in der Menschenwelt, seinem Ziele nahe gekommen ist. Aber ist dieß nicht ein förmlicher Widerspruch? haben wir nicht das Gegentheil hievon, wenigstens in Beziehung auf die Naturwelt, an seinem Orte gnüglich dargethan? So scheint es; jedoch wir haben es auf dem Standpunkte gewöhnlicher menschlicher Ansicht gethan, d. h. das Streben der Seele und ihr Ziel ganz nahe zusammengerückt. Wir hätten die Natur der Seele verleugnen müssen, hätten wir anders verfahren wollen. Doch schon dort (Buch III. Kap. 3.) haben wir die mögliche Herrschaft der Seele über die Naturwelt reell nur auf unsere Erdenwelt beschränkt, und blos ideell (in der Wissenschaft) auch auf das Universum ausgedehnt. Genau betrachtet aber scheint uns das Universum nur zur Ahnung des Zukünftigen, Unendlichen und Ewigen, die Erde aber mit allem was darinnen ist, zur Benutzung der Gegenwart gegeben zu seyn, so daß wir uns nur frei und selbständig in ihr regen lernen sollen, ohne sie deshalb in der That zu beherrschen. Ja, die Elemente und Erzeugnisse der Erde dienen uns, und wir lernen sie unserm Dienste anzueignen, ohne daß wir deshalb wahrhaft ihre Herrn und Meister würden. Hat darum Feuer, Wasser, Luft und Erde weniger Gewalt über uns, weil sich diese Elemente zur Förderung unserer kleinen Zwecke hergeben? Zerstört nicht der Blitz, die Wasserfluth, der Sturm, das Erdbeben oft in Einem Augenblicke, was Jahrhunderte mühsam gebaut haben? Tödtet uns nicht das Gift des Minerals, der Pflanze, des Thieres selbst, ungeachtet

wir mit unserer Herrschaft in alle diese Reiche eingedrungen sind? das Gold und Silber das wir graben, der Acker den wir pflügen, der Weinberg den wir bauen, das Roß das uns trägt, ja der Hund der uns folgt, ist alles dieß nicht mehr unser Herr als wir die seinigen sind? Wir sind durch unsern Besitz, durch unsere Herrschaft selbst, an diese Stoffe, Kräfte, Wesen, gebunden. Wären wir von ihnen los, so hätten, so beherrschten wir sie nicht. Sie erregen, sie richten, sie fesseln unsere Kräfte: wo bleibt da, in Beziehung auf sie, die Freiheit, die Selbständigkeit? Frei und selbständig in Beziehung auf die Naturwelt wären wir nur, wenn wir, unabhängig von ihr, sie beherrschten. Wie ist aber Herrschaft ohne Berührung, Berührung ohne Gemeinschaft, Gemeinschaft ohne Wechselwirkung, Wechselwirkung ohne Abhängigkeit denkbar? Wir schmeicheln uns also, ja wir täuschen uns, wenn wir meinen Herren der Naturwelt zu seyn indeß wir ihr dienen, ja wahrhaft dienen: denn die Naturwelt bedarf solcher Kräfte wie die unsrigen sind, um sich zu lösen aus ihren Banden, um sich zu steigern, zu veredlen, zu vollenden; und wir werden, ohne unser Wissen und Wollen in ihre Dienste genommen. Aus diesem Gesichtspunkte sehen wir gewöhnlich unser Verhältniß zur Naturwelt gar nicht an; und dennoch ist es nicht minder wahr als jenes, wo wir durch die Beihülfe der Naturwelt an Freiheit und Selbständigkeit gewinnen; aber nur durch ihre Beihülfe, folglich in steter Abhängigkeit von ihr. Die Ansicht von unserer Herrschaft über die Naturwelt, und von unserer eigenen Freiheit und Selbständigkeit in Beziehung auf dieselbe, ist also einseitig, und demnach falsch: denn dasjenige, ohne welches ich keinen Augenblick leben kann — und dieß ist die Naturwelt — herrscht über mich, nicht ich über jenes. Hiemit

wollen wir nicht gesagt haben, daß die Freiheit und Selbständigkeit der Seele, der Natur gegenüber, eine Chimäre sey: sondern wir wollen sie nur auf das Gebiet zurückverweisen, auf welches sie gehört, nämlich auf das des inneren Seelenlebens, und wiefern die Seele etwas für sich selbst ist.

Eine ganz ähnliche Bewandtniß hat es nun mit der Freiheit und Selbständigkeit der Seele in der Menschenwelt. Wir wissen, daß die Seele ohne die Menschenwelt nicht leben, nicht gedeihen kann: sie ist also schon in dieser Hinsicht von ihr abhängig, und zwar durchaus und ohne allen Rückhalt. Die Menschenwelt, wie wir wissen, empfängt die neugeborne Seele, erzieht sie, bildet sie aus zu künftiger Wirksamkeit, zu künftigem Selbstbestand, aber ohne sie darum eben so wenig aus ihrer Gewalt als aus ihren Augen zu lassen. Der Staat ist der Mutterschoos, der die Seele, nachdem sie selbständig geworden, in sich aufnimmt, trägt und nährt; und der Staat, und jeder einzelne Nachbar richtet die Augen auf das Leben der Seele, die in seinem Elemente wirkt und schafft, und nöthiget sie über sich zu wachen und sich zusammen zu fassen, um kein Aergerniß zu geben. Und geschieht dieß, so wird eine jede Seele bald gewahr, daß sie sich hier in einem Elemente der Abhängigkeit befindet. Aber eine Seele nun, die aus dem Geräusche der Welt entflohen, oder dem Staatsleben entrückt ist, die Seele des Einsiedlers, des auf eine wüste Insel Verschlagenen, ist sie nicht frei und selbständig? darum gewiß noch nicht, daß sie von der Umgebung der Menschenwelt geschieden ist: denn diese begleitet sie auch in die Einöde und an das Meer-umspülte Ufer des fernen Eilands. Welche Kämpfe hat der Einsiedler mit der Welt zu bestehen der er sich freiwillig, doch nein, im Zwange eines falschverstandenen

Gewissens, entzogen hat! Alle seine Anfechtungen kommen aus der Menschenwelt her, der er sich entzogen hat: sie geißelt ihn mit den Lockungen des Ruhms, der Ehre, der Liebe, und jedes geselligen Genusses, dessen Sklav er sonst war. Er ist es noch; nur die Kette ist verlängert. Und der arme Verlassene auf seinem Eilande, wie sehnt er sich in sein Vaterland, unter seine Freunde, zu seinen Lieben zurück! Auch fern von ihnen weilt er bei ihnen, abhängig, gebunden. Aber selbst diejenigen, welche die Herrscher der Erde genannt werden und von denen einige in der Welt-Geschichte als vorzügliche Gewalthaber bekannt sind, haben sie etwa, indem sie über Millionen gebieten, Freiheit und Selbständigkeit für sich errungen? Was sind sie denn ohne die die ihnen dienen? selbst mit der Genialität und Herrscherkraft eines Napoleon, nicht mehr als die Seele ohne den Leib. Wurden nicht die römischen Weltgebieter von ihren Legionen gehoben und gestürzt? Sank nicht Cäsar, der das Glück selbst zu beherrschen schien, unter den Dolchstichen derer, die er Freunde nannte? Sind nicht die morgenländischen Despoten die Sklaven ihrer Sklaven? Und wären die Herrscher an nichts gebunden, so sind sie es an ihre Pflichten, und nur in der treuen Erfüllung derselben können sie auf Freiheit und Selbständigkeit Anspruch machen. Und ist diese Pflichterfüllung nicht ein Dienst? Und welcher Mensch unter Menschen ist von diesem Dienste frei? Die Seele kann sich also wohl in der sie umgebenden Menschenwelt einer inneren Selbständigkeit und Freiheit erfreuen; aber indem diese nur der Lohn ihrer Tugend ist, die nicht ohne Wechselverkehr mit der Menschenwelt Statt finden kann, ist sie auch in dieser Hinsicht an die Welt gebunden. Und wäre sie es nur auf diese Weise! Denn wer ist so weise und tugendhaft, daß er sich

rühmen könne diese Freiheit und Selbständigkeit errungen zu haben? Wir hangen von so manchen kleineren oder größeren Bedürfnissen, Neigungen, ja Leidenschaften ab, durch welche uns die Welt an sich gebunden hält und an ihrem Seile zieht. Uns zieht das Bedürfniß des leiblichen Bestehens, das Bedürfniß so manches sinnlichen, ästhetischen, intellectuellen, ja moralischen Genusses, — wie der der Liebe und Freundschaft ist, — durch welches alles uns die Welt, die hier allein Befriedigung geben kann, fesselt und festhält. Uns zieht der Trieb des Schaffens und Wirkens, des Erkennens und Bildens nach der Welt hinaus, und bindet uns an sie. Uns lockt und reizt der Besitz von Geld und Gut, von Ehre und Ansehen, von Amt und Würde; und wie die Begehrungen alle heißen mögen die unsern Busen entzünden. Alles dieß bestätiget unsere Abhängigkeit von der Welt und unsere Täuschung, wenn wir uns frei und selbständig wähnen.

Aber noch ist nicht vollständig bewiesen was wir zu beweisen hatten; daß, wenn unsere Seele nicht über die Welt herrscht, die Welt über unsere Seele herrsche und folglich das Primat besitze. Noch kann man einwenden, daß es genügsame, sich selbst beherrschende Seelen gebe, die, nur Weniges bedürfend und mit Wenigem zufrieden, der Welt keine Herrschaft über sich einräumen, sondern im Kreise ihres stillen, anspruchlosen Wirkens unabhängig und glücklich sind. Allein was die Unabhängigkeit betrifft, so ist die Unmöglichkeit derselben im Weltleben der Seele wohl schon hinlänglich bewiesen: denn auch unsere einfachsten Bedürfnisse bewähren unsere Abhängigkeit von der Welt. Was aber das Glück anlangt, so ist es wenigstens nicht ohne das Leben möglich; und das Leben, ist es nicht, wenn es be-

stehen soll, mit tausend Fäden an die Welt außer uns gebunden? Die Luft die wir athmen, die Nahrung die wir zu uns nehmen, die Kleidung womit wir uns bedecken, die Wohnung durch die wir uns schützen, beides um der Gewalt der Naturelemente zu entgehen, der Schutz ferner den unser Leben durch den Staat und sein Einrichtung bedarf und erhält, erzeugen wir alles dieß uns selbst? und ist an ein Glück zu denken ehe alles dieß beseitiget ist? Sey also noch so gnügsam, noch so sehr dich selbst beherrschend, noch so sehr mit Wenigem zufrieden: du brauchst es doch, und bist dadurch abhängig von der Welt, und folglich in ihrer Gewalt. Aber betrachten wir doch, Alles dieses abgerechnet, das Glück der Weisen — denn so wollen wir die nennen von denen wir jetzt reden — etwas näher, um zu sehen ob ihre Seele das Primat über die Welt hat, oder umgekehrt diese das Primat über ihre Seele. Es mag stoische Seelen geben die alles Glück der Welt verschmähen und in stiller Zurückgezogenheit oder in pflichtgemäßer Wirksamkeit sich selbst zu gnügen meinen. Wie sieht es in ihrem Inneren aus? Wir setzen nämlich hier voraus, daß wir es nur mit dem Verhältnisse der Seele zur Welt zu thun haben, und daß es für eine solche Seele noch kein Drittes und Höheres giebt, welches ihr Leben in Anspruch genommen, so daß sie in diesem höheren Verhältnisse die Welt und ihre Freuden, und das Glück das sie geben kann, leicht und wahrhaft zu entbehren vermag. Wir wissen hier nur von einer Seele im Gegensatz gegen die Welt, wie gesagt, wie die eines alten, oder auch modernen Stoikers: denn noch giebt es solche Weise die lieber bei der Lampe als bei der Sonne sehen und sich an ihren wohlthätigen Strahlen erwärmen mögen. Noch einmal: wie sieht es in ihrem Inneren aus? haben sie etwa die menschliche

Natur ausgezogen? haben sie keine Triebe mehr? nicht den Trieb nach Leben und Wohlseyn und Freude? nicht den Trieb nach heiterer Geselligkeit, nach Liebe und Freundschaft? nicht den Trieb nach Erkennen, Schaffen und Bilden? nicht den Trieb nach Anerkennung, Schätzung, Belohnung? überhaupt nicht den Trieb nach Sicherstellung, Erweiterung, Steigerung, Vervollständigung ihres Daseyns und Lebens? Entweder, erstens, sie haben alle diese Triebe nicht, die doch in jeder Seele, der eine mehr als der andere vorwaltend, erwachen: so kann dieß nur daher kommen, daß diese Triebe ertödtet sind. Und wodurch ertödtet? durch Nichtbefriedigung entweder, oder durch Uebersättigung. In beiden Fällen haben sie das Primat der Welt über ihre Seele anzuerkennen. Wurden diese Triebe nicht befriediget, und starben, so zu sagen, den Hungertod — wiewohl dieß bei den Trieben eigentlich ein unmöglicher Fall ist, da jeder Trieb, seiner Natur nach, steigt, in dem Maße wie er nicht gesättiget wird —: so müssen sie bekennen, daß sie nicht die Fähigkeit besaßen die Welt zu nöthigen, daß sie ihnen reichte, was sie begehrten und die Welt auch wirklich geben kann, weil sie es besitzt: sie müssen also die Welt als eine Macht anerkennen, die sie nicht überwältigen konnten, folglich ihr das Primat zugestehen. Sie gleichen also dem Fuchs in der Fabel, dem die Traube zu hoch hing; und ihre Resignation, ihr Stoicismus, die Ertödtung ihrer Triebe, ist ein Bekenntniß ihrer Schwäche. Wurden aber ihre Triebe durch Uebersättigung ertödtet, so ist dieß abermals ein Beweis für das Primat der Welt: denn die Empfänglichkeit ihrer Seele unterlag der Einwirkung der Weltreize; und ihr Stoicismus ist Abstumpfung, und folglich höchste Schwäche. Oder, zweitens, die genannten Triebe sind nichts weniger als ertödtet, sie

leben in voller Kraft, aber die stoische Seele versagt ihnen die Befriedigung, auch wenn sie möglich wäre, weil sie sich auf diese Weise höher, freier, reicher zu seyn dünkt. Aber dann leben diese Triebe zur Qual der Seele, sie lebt mit ihnen im beständigen Kampfe, und wenn auch oft Siegerin, muß sie sich dennoch gestehen, daß sie noch öfter besiegt wird. Und von wem besiegt? von der Welt: denn die Welt ist der Gegenstand dieser Triebe, die ohne Beziehung auf die Welt gar nicht vorhanden, gar nicht denkbar wären. Es giebt also kein traurigeres Glück, und wenn wir es gerade heraus sagen dürfen, kein erlogeneres als das der stoischen Seele, nicht blos wiefern sie entbehrt, was keine Seele entbehren kann, sondern auch wiefern sie sich ihr Glück durch eigene Thätigkeit, durch die bloße, strenge Pflichterfüllung, verschaffen will: denn die Seele ist keine Kraft, die lediglich aus sich selbst schöpfen könnte: sie bedarf, um zu geben, auch des Empfangens; und wird, verschmäht sie dieses, bald müde und erschöpft in unbegrenzter Anstrengung eines begrenzten Vermögens. Die Welt läßt also den Stoiker reichlich büßen, was er an ihr verbricht, und beurkundet auf diese Weise ihr Primat über die Seele unwidersprechlich.

Aber wie viele solcher stoischer Seelen giebt es denn? gar spärlich sind sie gesäet, oder vielmehr nicht gesäet: denn die schaffende Macht erzeugt keine Stoiker; und im Widernatürlichen ist keine Wahrheit. Aber, umgekehrt, wimmelt die Welt von Seelen, die nach Genuß und Freude dürsten, die sich der Güter dieser Erde zu bemächtigen suchen, und nur in ihrem Besitze, oder in der Aussicht und Hoffnung dazu, glücklich leben oder wenigstens das Glück mit Sicherheit erwarten. Bei diesen ist es aber auch keine Frage, ob die Welt das Primat

über sie habe: denn die Welt ist ihr Gott, das Erdendaseyn der Horizont ihres Lebens, und was über diesen Horizont hinausliegt ist für sie nicht da, so wenig als der Sternenhimmel für den, der sich im Sonnenscheine auf grünen Wiesen ergeht. Sie sind die eigentlichen Weltkinder: sie leben nur in der Welt, nur für die Welt, und nur aus der Welt. Ihre Weisheit ist der Vortheil, ihre Tugend die Selbsterhaltung, und ihre Religion der Lebensgenuß. Die Vergangenheit kümmert sie nicht, die Zukunft ängstiget sie nicht, außer in so fern, daß es ihnen in ihren alten Tagen einmal schlecht gehen könnte, wenn sie nicht jetzt etwas zurücklegen. Und eben dieses Jetzt, die Gegenwart, ist es, die sie, wie zu genießen, so zu benutzen suchen. Sie arbeiten, sie sind emsig, sie lassen es sich sauer werden, und führen auf diese Art ein höchst löbliches Weltleben, indem sie mit Kopfschütteln auf die zur Seite sehen, die den Augenblick versäumen, sey es zum Genusse oder zur That. Und sie haben in so fern vollkommen Recht, als ja eben nur, auch für das Bessere und Höhere, blos der Augenblick in unserer Gewalt ist. Sie sind in so fern auch bei weitem die Besseren, gegen Diejenigen gehalten, die den Augenblick verschleudern ohne lebhaften Genuß und ohne rührige That. Aber dem Augenblicke einen ewigen Gehalt zu geben, dieses fällt ihnen nicht ein: denn sie leben nur in der Zeit und für die Zeit und die zeitlichen Freuden und Güter. Sie sind in der That glücklich auf ihre Weise, wie sie auf ihre Weise mit sich einig und fertig sind. Sich durch die Welt schlagen, um in der Welt fortzukommen; und dann: die Welt nehmen wie sie ist: dieß ist ihre praktische und theoretische Philosophie, wovon jene ihnen keine Selbstüberwindung, diese kein Kopf-Zerbrechen kostet. Sie befinden sich eben wohl auf beiden Sei-

ten. Man muß gestehen, wie fern der Seele nur die Welt gegenüber steht, in ihrer Pracht und Herrlichkeit wie mit ihren Schrecken und zerstörenden Kräften, in ihrem Reichthume, wie mit ihren Sorgen und ihrer Noth, ist die eben geschilderte Ansicht und Verfahrungs-Weise die beste, und derjenigen weit vorzuziehen, welche sich mit Chimären plagt, die in der Welt nicht realisirt werden können, oder die ohne Besonnenheit und Ueberlegung, blind in die Welt hineinlebt. Aber wie auch das Weltleben gelebt werden möge: über die in ihm befangene Seele herrscht auch die Welt mit despotischer Gewalt, sey es mit der Kraft des Zufalls oder der Nothwendigkeit. Wer nichts als die Welt hat, und sich in sie nicht schicken kann, geht in ihr unter; und wer sich ihr fügt, gedeiht. In jedem Falle behauptet sie ihr unumschränktes Primat über die Seele. Wer mag sagen, daß die Millionen Seelen, die in Noth und Elend darben, die sich aus dem Drucke aller Art nicht emporwinden können, die ihr Daseyn verjammern und wohl gar verwünschen, nicht unter dem eisernen Zepter dieser Despotie stehen?

Aber wir sind mit unserer Betrachtung noch nicht zu Ende. Eine Möglichkeit bietet sich noch dar, deren wir schon früher gedachten, deren Erwägung aber wir zunächst noch bei Seite legten: wie das Primat der Welt über die Seele, durch eine Harmonie beider, der Seelen- und der Welt-Kraft, beseitiget werden könne ohne einer von beiden Unrecht oder Gewalt anzuthun. Es hat Seelen gegeben, und es giebt deren noch bis diesen Augenblick, die, das Höhere im Menschen anerkennend, welches sich von der Welt nicht soll besiegen lassen, und zugleich der Macht der Welt alle Gerechtigkeit widerfahren lassend, der Meinung sind, daß

der Streit zwischen Seele und Welt, und der Kampf der einen mit der andern, in welchem bald die eine, bald die andere unterliegt, auf eine friedliche Weise beigelegt, und eine gewisse Sühne, oder ein Bund zwischen beiden Statt finden könne. So gewiß die Sinnlichkeit der Welt angehört, so gewiß gehört die Vernunft nicht der Welt an; und so lange die Welt im Besitze der Sinnlichkeit ist, wird sie immer ihr Primat, zwar nicht über die Vernunft, aber doch über die Seele behaupten, die weit mehr an der Welt hängt als an der Vernunft, ja die eigentlich ihre Neigung lediglich der Welt schenkt und nur ihre Furcht und allenfalls hier und da ihre Unterwerfung, der Vernunft. Man hat daher an eine ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, d. h. der Seele, gedacht, — denn aus Seelen besteht ja doch das Menschengeschlecht, — durch welche die Welt (Sinnlichkeit) mit der Vernunft, die Vernunft mit der Welt befreundet, verbündet, werden solle, so daß an kein Primat mehr gedacht werden dürfe. Das Schöne soll der Vermittler seyn der Nothwendigkeit, mit welcher die Welt zwingt, und der Freiheit, welche in der Vernunft sich jedem Zwange widersetzt. Und dieses Schöne soll sich aussprechen in der Kunst. Also Kunst-Uebung und Kunst-Genuß soll die Mitte zwischen den Mühen und Lüsten der Welt und zwischen den Geboten und der Reinheit der Vernunft halten. Allein gesetzt auch, die Kunst würde ein Gemeingut der Menschheit — was, wie die Sachen dermalen stehen, fast an die Unmöglichkeit grenzt —: so würde doch, neben dem ästhetischen Elemente des Lebens, und außerhalb desselben, auf der einen Seite das sinnliche, auf der anderen das vernünftige, beides in seinen Anforderungen gleich streng, immerfort bestehen, und die ästhetische Cultur weder den Drang des Lebens, noch die Annöthigung der

Vernunft beseitigen. Der ästhetische Moment würde allerdings beide zum Schweigen bringen, aber er würde nur vorübergehend seyn, und außerhalb seiner Grenzen würden sich die feindlichen Kräfte fort und fort bekriegen, und, wie von Anbeginn, die Welt den entschiedenen Sieg davon tragen. Sie kann also auch auf diesem Wege nicht um ihr Primat betrogen werden; und wenn es kein anderes Mittel giebt, ihre Gewalt und ihren Einfluß auf die Seele zu entkräften, so werden wir, wenn wir aufrichtig sind, uns fort und fort für Sklaven der Welt bekennen müssen: denn die Kraft unseres Feindes geht nie aus, und die unsrige ist stets nach kurzem Kampfe erschöpft und nach dem Siege am meisten. Zum Glück aber giebt es für die Seele eine Stellung, in welcher sich ihr Verhältniß zur Welt ganz umgestaltet; eine Kraft, welche die Welt besiegt; ein Leben, in welchem die Freiheit, nach welcher die Seele mit unersättlichem Verlangen strebt, auf eigenem Grund und Boden wohnt. Wir wenden uns zu dieser schönen Region; aber die Richtung zu ihr verlangt, daß wir unsere bisherige Richtung verlassen und uns von der Welt abwenden, nach der Stimme hin, die uns zuruft: „in der Welt habt ihr Noth; aber freuet euch, denn ich habe die Welt überwunden.“

Viertes Buch.

Seele und Geist.

Erstes Kapitel.

Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit überhaupt.

Die Seele lebt nicht vom Leibe allein, auch nicht von der Welt allein mittels des Leibes. Das Leben, welches sie aus dem Endlichen und Irdischen zieht, ist nur ein irdisches und zeitliches Leben: ewiges und göttliches Leben erhält sie nur durch den Geist und mittels des Geistes. Der Geist, wiefern er der Seele einwohnt, ist das göttliche Prinzip der Seele, das Licht in ihr, die Vernunft. Aber die Vernunft, wenn sie die Seele erleuchten soll, bedarf selbst der Nahrung von oben, von dem Vater des Lichts, von dem sie stammt; und wiewohl göttlichen Ursprungs und göttliches Wesens, ist sie doch nur der empfangende (vernehmende) Geist. Das göttliche Licht selbst, als es in der Finsterniß erschien und von sich selbst zeugte, daß es sey „das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen," sagte doch zugleich von sich selbst aus: „meine Lehre ist nicht von mir: sondern, was ich empfangen habe, das habe ich euch gegeben." Und so giebt uns das Licht in uns, die

Vernunft, immer nur fort und fort, was es empfängt aus dem ewigen Lichtquell selbst. Der Geist nährt sich vom Geiste: der empfangende Geist vom gebenden. Unsere, der zeitlichen Seele vermählte Vernunft, ist demnach, wie die ewige Vernunft selbst, nur den Geist empfangender Geist; aber daß wir den Geist empfangen können, das verdanken wir dem Geiste der in uns ist. Allerdings ist der gebende und der empfangende Geist unzertrennlich verbunden, beide sind Eins der Wesenheit nach, aber nicht Eins der Beziehung nach: sie sind eben verschieden wie Geber und Empfänger. Dieses müssen wir wohl bedenken, und den Geist der in uns ist, von dem Geiste der uns gegeben wird, unterscheiden. Dadurch allein wird alles Dunkel, was sich in die Licht-Region des Geistes einschleichen könnte, verscheucht, und aller Zweideutigkeit, allem Mißverständnisse, Thor und Thüre verschlossen; dadurch geht namentlich hervor daß beide, der Rationalismus und Supranaturalismus Einseitigkeiten sind, zwei getrennte Hälften eines Ganzen. Aber ungeachtet des Unterschiedes den wir zwischen dem Geiste machen der in uns ist, und dem Geiste der uns gegeben wird, sagen wir doch nicht: es sind zwei Geister, die Vernunft und Gottes Geist, sondern beide sind Ein Geist: denn die Vernunft ist Geist vom Geiste, seines Wesens, ihm entquellend, gleichsam seines Geblüts. So ist im Sonnenstrahl kein anderes Licht als das der Sonne: beide sind Eins, und doch ist der Strahl nicht die Sonne selbst, sie aber sein Quell und seine Nahrung. Und wie der Sonnenstrahl vom Sonnenlichte zeugt, so der Geist der in uns ist, von dem Geiste aus dem er stammt. Er ist göttliches Licht, Licht vom Lichte, und Licht durch das Licht, oder Geist vom Geiste, und Geist durch den Geist. Was uns also unsere Vernunft sagt, das ist göttlich: aber sie sagt uns nur was

sie empfangen hat und täglich neu empfängt. Unsere Vernunft ist unser Bewußtseyn, wie wir früher dargethan haben; und so ist unser Bewußtseyn das göttliche Prinzip, der Geist in uns; bekanntlich aber sagt unser Bewußtseyn uns nichts, was nicht in dasselbe eingeht; aber gleichwohl, was würden wir ohne Bewußtseyn wissen? Es sagt uns also der Geist in uns nichts aus sich selbst, sondern Alles aus dem Geiste den er empfängt, der ihm gegeben wird, der durch ihn spricht. Wähnet nicht aus eurem Bewußtseyn etwas zu entwickeln das nicht vorher in das Bewußtseyn eingegangen wäre. Das Bewußtseyn kann nur vernehmen und das Vernommene aussprechen (λογος). Merket aber auf seine Stimme: denn sie ist göttliche Stimme. Und so vorbereitet gehen wir an unser nächstes Geschäft: den Geist in der Seele zu entfalten. Wir würden nicht wissen was Geist ist, wenn nicht der Geist selbst in unserer Seele erschiene. Er erscheint in uns wie wir früher nach besten Kräften erwiesen, als Bewußtseyn. Das Bewußtseyn ist selbst Geist; es ist geistiger Art und Abkunft, und dadurch das uns begeistende, das uns mit Geist erfüllende. Das Bewußtseyn ist der uns zum Eigenthum gegebene, der uns gleichsam einverleibte Geist. Mittels dieses Geistes in uns können wir des Geistes theilhaftig werden, welcher in der Lehre, die uns über ihn geworden ist, der heilige, oder der Geist der Wahrheit heißt, der uns in alle Wahrheit leitet. Das Bewußtseyn in uns ist also, wir wiederholen es, der empfangende, der vernehmende Geist, die Vernunft. Allerdings ist, wie wir erkannt, die Vernunft selbst Geist, göttlicher Art und Abkunft, aber sie ist der unserer Seele vermählte, innig an sie gebundene Geist, der nur durch ein ganz verkehrtes Verfahren von unserer Seite aus uns scheidet, so lange er aber in und bei uns ist, zum Mittel wird den freien gött-

lichen Geist, den Geist der Freiheit, in uns aufzunehmen und in ihm zu athmen und zu leben. Das Bewußtseyn ist Geist, der uns immerfort mit Geist vom Geiste erfüllen und bereichern soll. Der Geist lebt nur vom Geiste. Was uns das Bewußtseyn sagt, das kommt vom Geiste, von dem Vater des Lichts und ist seines Wesens. Aber das Bewußtseyn, der uns eingepflanzte Geist, muß angeregt, geweckt, genährt werden, wenn er fortleben, wachsen, gedeihen soll, und er lebt nicht von irdischem Brot, sondern „von jeglichem Wort das aus dem Munde Gottes gehet.“ Das Bewußtseyn kann uns nichts sagen, was nicht von oben käme, „von dem Vater des Lichts, bei welchem ist kein Wechsel des Lichts und der Finsterniß.“ Und darum haben wir früher das Bewußtseyn selbst das Licht genannt. Das Bewußtseyn ist ein Funke des göttlichen Lichts, der aber immerfort von diesem Lichte genährt werden muß, wenn er nicht blos fortleuchten, sondern auch an Helligkeit und Klarheit zunehmen soll. Das Bewußtseyn, der Geist in uns, gleicht dem Embryo, der zwar Leben in sich hat, aber fort und fort vom Leben genährt werden muß, wenn er sich ausgestalten soll. Durch sein Wachsthum wächst auch unsere Seele, wenn sie sich von ihm nährt, und sein Wesen in sich aufnimmt. Durch den Geist in uns wird auch unser Ich ein geistiger Mensch; aber wir bleiben im Zustande geistiger Kindheit, wenn der Geist in uns nicht zum Manne reift. Der Geist in uns, die Vernunft, ist der Keim des ewigen Lebens, und wir selbst reifen zum ewigen Leben, wenn dieser Keim von oben befruchtet wird. Das Bewußtseyn ist der Lehrer, der Weiser der Seele. Das Bewußtseyn macht uns weise, es ist die Weisheit. Und die Weisheit ist der Geist. Die Weisheit ist also in uns, wenn wir sie suchen; aber wir sind die Weisheit nicht, wir erzeugen auch die Weis-

heit nicht; wir können nur den Geist, als das Weisende, Deutende, Erklärende gewahr-nehmen, seiner gewahr und gewiß werden; er selbst ist das Wahre und Gewisse: mit ihm haben wir alle Wahrheit und Gewißheit; sie wird uns nur durch ihn vermittelt. Der Geist ist die Wahrheit. Das Bewußtseyn ist durchaus wahr; es lügt nicht; und eben darum ist es der Prüfstein und Verräther aller Lüge. Wir nennen den Geist in dieser Beziehung das Gewissen. Das Gewissen ist der Geist in uns der von der Wahrheit zeiget. Was ist aber Wahrheit? was sich nicht leugnen läßt, was vor dem Gewissen besteht. Und was besteht vor dem Gewissen und läßt sich nicht leugnen? was da ist, das Seyn selbst. Die Wahrheit legt kein anderes Zeugniß von sich ab als dieses daß sie ist: das Seyn verbürgt sich durch sich selbst; wodurch sonst wollte oder könnte es sich verbürgen? etwa durch das Nicht-Seyn? So würde die Wahrheit sich selbst aufheben, so wäre die Wahrheit Lüge. Hieraus folgt, daß die Lüge das Nicht-Seyn ist; und die Lüge selbst weiset auf die Wahrheit hin, setzet die Wahrheit voraus, bestätiget die Wahrheit. Wie? so wäre ja die Lüge selbst Wahrheit; wie könnte sie sonst die Wahrheit bestätigen? Sie bestätiget die Wahrheit durch ihre eigne, der Lüge, Vernichtung; sie muß der Wahrheit die Ehre lassen. Die Wahrheit ist der Herr, der Vernichter der Lüge; und der Herr ist der Geist. Wir tragen also den Geist, den Herrn, in uns, und er spricht sich in uns aus (denn was wäre doch ein Bewußtseyn ohne Inhalt?) eben durch seine Herr-schaft, durch sein Gesetz. Nur durch sein Gesetz verkündiget sich der Herrscher; und sein Gesetz ist sein Wesen, und sein Wesen ist das Seyn. Das: „Sey!" ist das Gebot das im Bewußtseyn an unsere Seele ergeht. Seyn aber und Leben ist dasselbe: denn das Nicht-

Seyn ist der Tod. Der Geist ist das Leben: denn nur im Seyn ist Leben; alles Leben geht vom Geiste aus, wird vom Geiste getragen; auch das Leben unserer Seele. Aber unsere Seele soll leben: sie trägt das Gebot des Lebens in sich. Wie soll sie leben? wie der Geist lebt: seyend, d. h. nicht aufhörend, bestehend, unveränderlich, ewig. Unserer Seele ist also das ewige Leben geboten: denn der Geist ist das ewige Leben. So zeugt denn unser Bewußtseyn vom ewigen Leben, indem es von sich selbst zeugt: denn der Geist in uns ist desselben Wesens mit dem Geiste, der in unsern Geist eingeht. Der Tod hat keine Macht am ewigen Leben; der Tod ist ohnmächtig: denn er ist nicht; aber das Leben, weil es ist, ist die Macht, und die Kraft und die Herrlichkeit. Das Leben ist der Sieger des Todes, das Seyn vernichtet das Nicht-Seyn, d. h. das Seyn schafft. Der Geist ist der Schöpfer. Wir vernehmen also den Schöpfer in unserm Geiste, und er bestätiget sich durch unsern Geist. Der Geist schafft fort und fort in unserer Seele, und an ihr. Sie ist nicht vollendet, sie soll vollendet werden. Aber alles Sollen ist der Seele selbst geheißen: sie soll vollendet werden, heißt: sie soll sich selbst vollenden, sie soll vollkommene Seele, sie soll selig seyn. Das Gebot des Lebens ist das Gebot der Seligkeit. Nun kann aber die Seele ihr Leben nur aus dem Geiste schöpfen, folglich auch ihre Seligkeit nur aus ihm. Wie? wenn sie ist wie er: denn er lebt und ist vollkommen, d. h. er ist selbst selig. Wodurch ist er selig? dadurch daß er ist, daß kein Wandel in ihm ist, daß er sich selbst gleich ist. Die Seele soll also sich selbst gleich seyn, d. h. sie soll seyn wie der Geist ist in seiner Sichselbstgleichheit. Wie ist er denn in dieser? fest, beständig, unüberwindlich, unantastbar, unverletzbar: heilig. Der Geist spricht: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin

heilig." So lautet sein Gebot im Gewissen, im Bewußtseyn. Können wir es leugnen? Sein Gebot ist die Wahrheit. Wahrheit und Heiligkeit ist dasselbe: Wahrheit ist heiliges Seyn. Es muß also die Fähigkeit zum heiligen Seyn in unserer Seele liegen; wie könnte ihr sonst Heiligkeit geboten seyn? Wir haben dieß auch früher (Buch I. Kap. IV.) anerkannt und auseinandergesetzt. Wir nannten dort diese Heiligkeitsfähigkeit Freiheit. Schon dort haben wir das Wesen der Freiheit untersucht: jetzt kommt uns jene Untersuchung zu Gute. Wir erkannten dort keine andere Freiheit in der Seele an, als die Fähigkeit sich zur Heiligkeit selbst zu bestimmen: denn alle fremde Bestimmung hebt die Heiligkeit auf. Der Geist selbst also ist frei, darum weil er heilig ist. „Wo der Geist ist, da ist Freiheit." Freiheit und Geist ist dasselbe. Nothwendig. Nur durch sich selbst kann der Geist sich selbst gleich seyn. Darum ist das Wesen der Freiheit Selbstbestimmung, nicht Bestimmung durch etwas Anderes, (dieß wäre ein Thun durch ein Leiden: ein Widerspruch in sich selbst;) auch nicht Bestimmung für etwas Anderes (dieß wäre ein Aufheben seiner selbst: Selbstvernichtung;) sondern eben nur reine Selbstbestimmung. Diese aber ist mit der Heiligkeit identisch: folglich ist Freiheit nur in Beziehung auf Heiligkeit denkbar, und die Seele ist nur im Acte ihrer Heiligung frei; sie verliert ihre Freiheit in dem Augenblicke wo sie etwas anderes will als heilig seyn. Ihre Freiheit ist nur zur Heiligkeit zu gebrauchen; sie hat keinen andern Zweck, sie ist für jeden andern Zweck gar nicht vorhanden; sie steht der Seele nur zu Gebote sobald sie heilig seyn will: heilig seyn wollen, und frei seyn ist dasselbe. Und so ist es nur der Geist der da frei macht: denn der Geist ist der heilige Wille. Dieser heilige Wille spricht sich auf das bestimmteste und

deutlichste im Bewußtseyn aus, und zwar im Gesetz der Freiheit. Das Gesetz der Freiheit ist das Gesetz des Lebens. Wir leben wahrhaft, d. h. im Geiste und in der Wahrheit, nur so lange wir frei sind, und wir sind frei nur so lange wir heilig sind. Alles dieß sagt uns unser Bewußtseyn, und im Bewußtseyn der Geist. Der Geist erscheint aber nicht blos mit seinem Gebote im Bewußtseyn, sondern er erscheint auch als Richter über unsere Seele, wenn sie dieses Gebot übertritt, d. h. wenn sie sündiget. In der Sünde ist die Seele nicht frei; und das Sündigen ist ein Herausfallen aus der Freiheit. So wie die Seele sündiget, ist sie gerichtet; so wie sie gerichtet ist, gestraft: und ihre Strafe ist Unseligkeit. In der Unseligkeit hat die Seele den Himmel verloren und ist in die Hölle gestoßen. Die Hölle ist aber das Leiden, das Leiden aber ist das Gegentheil des Lebens: es ist das Verderben, die Vernichtung, der Tod. Das Bewußtseyn, das Gewissen, unser Richter, schleudert den Blitz der Verdammung in unsere Seele, wenn wir gesündiget haben, und die Hölle thut sich vor uns auf, indem sich der Himmel hinter uns schließt. Haben wir aber gebüßt für unsere Sünde durch die Reue, haben wir uns aufs neue zum Geiste gewendet, so zieht der Friede in uns ein, wir sind dem Geiste versöhnt. Der Sturm in unserer Seele ist nun vorüber, und der reine Himmel spiegelt sich wieder in ihr. Der Geist ist Friede und Freude, und liebliches Wesen ewiglich, wandellos, immer sich selbst gleich, heilig, selig. Unser Bewußtseyn ist deß Zeuge. Wir können dem Geiste nicht entfliehen, er ist unser steter Begleiter, Beobachter, Schützer, Warner, Vergelter. Wir würden dem Geiste entfliehen können, könnten wir uns unserm Bewußtseyn entziehen. Das Bewußtseyn läßt sich aber nicht bestechen, nicht blind

machen, nicht ertödten, nicht einmal entkräften. Das Bewußtseyn schläft nicht; wir aber schlafen häufig einen betäubenden Schlaf und hören seine Stimme nicht oder wollen sie nicht hören. Was hilft es uns aber? wir müssen sie endlich doch vernehmen; und je länger wir uns gesträubt haben, desto schrecklicher für uns, desto verdammender für unsere Seele. Hieraus können wir zugleich ganz deutlich abnehmen, daß unsere Seele und das Bewußtseyn, oder der Geist, der im Bewußtseyn redet, nicht Eines und Dasselbe sind. Ein Anderes ist der Geist, ein Anderes die Seele. Mit dieser Ansicht müssen wir uns immer vertrauter machen, wenn wir nicht in die bitterste Selbsttäuschung gerathen wollen. Unser jetziges Streben geht aber nicht auf Selbsttäuschung aus, sondern auf Selbsterkenntniß. Und eben die Erscheinung des Geistes im Bewußtseyn führt uns zur Selbsterkenntniß.

Ehe wir aber Seele und Geist einander bestimmter gegenüberstellen, müssen wir vorher einem möglichen Einwurfe begegnen. Man kann nämlich sagen: „du hast den Geist, der in uns ist, entfalten wollen, du hast aber in deine Darstellung offenbar den Geist, der uns gegeben wird, mit eingemischt: denn das ewige Seyn und Leben, das heilige Wesen ohne Wandel, welches die Wahrheit ist, bei welcher ist die Weisheit und die Macht und die Herrschaft und die Herrlichkeit, kurz, der Geist, der da Herr ist und Herrscher über alles was da ist: das ist mit Einem Worte Gott, den wir wohl im Bewußtseyn anerkennen, aber eben nur als höchsten Gegenstand unseres Bewußtseyns, folglich von diesem verschieden wie das Object vom Subjecte, so daß die Merkmale des Einen nicht mit denen des andern vermischt und verwechselt werden dürfen. Ja,

der Geist, der uns gegeben wird, wenn wir auch ein solches mystisches Eingehen des Göttlichen in unser Inneres zugestehen wollten, ist doch nicht Gott selbst, sondern immer nur gleichsam ein Ausfluß von ihm; und so fällt es noch mehr in die Augen, daß du den Geist in uns, von dem wir nicht einmal anerkennen, daß er etwas von unserer Seele verschiedenes ist, mit Fremdartigem, so zu sagen, überladen hast." Hierauf entgegnen wir: Was zunächst die Verschiedenheit von Seele und Geist betrifft, die ihr beiläufig leugnet, so gehen wir eben darauf aus sie bündig darzuthun, wiefern unsere früheren Auseinandersetzungen dieses Punktes noch einer Vervollständigung bedürfen. Anlangend aber die scheinbare Vermengung des Geistes in uns mit dem Geiste, der uns gegeben wird, ja noch mehr, mit der Gottheit selbst: so geben wir zu bedenken, ob sich ein empfangender Geist ohne etwas, das er empfängt, denken lasse: denn das Empfangene ist ja nur in Voraussetzung des Gebens denkbar. Daß wir in und mit dem Bewußtseyn die Fähigkeit besitzen das Göttliche zu vernehmen, ist durch den Inhalt des Bewußtseyns, der ihm nicht aus sich selbst kommen kann, so wenig als der Stoff aus der Form, der Gegenstand des Sehens aus dem Auge, die Rede aus dem Ohre, oder noch sinnlicher, der Athem, den wir schöpfen, aus der Lunge, klar und entschieden. Kann demnach das Bewußtseyn, das Licht, der Geist, der in uns ist, dieser empfangende und vernehmende Geist, die Vernunft, nicht anders gedacht werden als eben vernehmend, empfangend, und kann unsere Vernunft, geistig wie sie ist, nur vom Geiste Ausgehendes, nur Heiliges und Göttliches empfangen: so müssen wir anerkennen, daß Gott selbst, durch seinen Geist, in unsern Geist eingeht; wie denn auch geschrieben

steht von dem Menschen, der nicht nach dem Fleische lebt, sondern nach dem Geiste: „wir (die Gottheit in ihrer ganzen Fülle) werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." Daß dieß nicht unbedingt, nicht jeder Seele unter allen Umständen widerfährt, bedarf nicht erst erwiesen zu werden; und daß, wenn es geschieht, das Bewußtseyn es ist, welches den himmlischen Gast aufnimmt und seine Gegenwart der Seele mittheilt, ist ebenfalls an sich klar: denn die Seele kann nichts gewahrnehmen ohne das Licht in ihr, das Bewußtseyn. Ist das Licht in ihr verdunkelt, so ist es nicht an sich verdunkelt, so wenig als die Sonne verdunkelt ist, wenn Wolken dem Erdkreise ihre Strahlen entziehen: ist aber das Licht in der Seele hell, so schauen wir mittels seiner, wenn wir uns so bildlich ausdrücken dürfen, das Antlitz Gottes: „denn er ist nicht fern von Jeglichem unter uns." Gott ist uns wahrhaft gegenwärtig, aber er ist es eben nur durch unsere Vernunft, durch unsern Geist. Der Geist in uns, das Bewußtseyn, kann uns also gar nichts anderes seyn und geben, als was es empfängt. Den Geist in uns entfalten, heißt, das ihm Gegebene betrachten. „Allein — kann man sagen — der Geist in uns muß doch etwas für sich seyn." Allerdings; aber er ist eben das, er ist ganz von gleicher Art mit dem, was er empfängt. Es ist eben hier kein Unterschied; sondern: „wer den Sohn höret, höret den Vater." Und so trügen wir wirklich in unserm Bewußtseyn, in unserer Vernunft, den Sohn Gottes in uns? Ja! er ist das Licht das alle Menschen erleuchtet; er ist es, der da spricht: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Daß wir selbst so unheilig sind, das macht daß wir das Heilige, was in uns ist, in seiner Göttlichkeit nicht anerkennen. Das Gesetz, das Gott

ewig aus sich schafft, und durch das die Welt geschaffen wird, das ist auch eingesenkt in unser Herz, in unser Innerstes: das ist sein Sohn, unser Erlöser: denn nur durch das Gesetz der Freiheit werden wir frei.

Und so haben wir uns denn, durch den gemachten Einwurf selbst, und durch seine Widerlegung, die Gegenüberstellung von Seele und Geist in ihrer Verschiedenheit, vorbereitet. Diese Gegenüberstellung ist für unsere ferneren Auseinandersetzungen durchaus nothwendig: denn ohne sie würden wir weder das verbindende, noch das trennende Princip von Seele und Geist, weder die Feindschaft, noch die Harmonie beider Letzteren begreifen, und der Weg der Seele zu Gott würde uns verschlossen bleiben, kurz, das ganze Verhältniß von Seele und Geist würde kein Gegenstand unserer Entwickelung seyn können; wie dieß doch die Aufgabe dieses vierten Buches ist.

Wir begegnen hier, wie schon angedeutet, einem ziemlich allgemein verbreiteten Vorurtheile: daß nämlich der Geist in uns, weil er unserer Seele angehört, weil er sie zum Ich macht, auch ein wesentlicher Bestandtheil ihrer selbst sey. Nichts ist gemeiner als daß die Vernunft der Seele, als Seele, zugeschrieben wird, eben so ohngefähr, wie Gedächtniß, Einbildungskraft, Verstand. Gilt doch sogar der Verstand Vielen für Vernunft. Daher die Selbstvergöttlichung des Menschen, die Berufung auf seine hohe Würde, der Stolz auf die Vernunft, die er besitzt, und die er doch nicht selbst ist. Sehr wohl hat der alte Haller diesen Irrthum eingesehen und gezüchtiget, wenn er auf seine derbe Weise den Menschen apostrophirt mit den Worten:

„Unselig Mittelding von Engel und von Vieh:
wohl hast du die Vernunft, doch du gebrauchst sie nie."

Etwas anderes ist haben, etwas anderes seyn. Man nennt den Menschen, also eigentlich die Seele, ein vernünftig-sinnliches Wesen, und rechnet so die Vernunft zu seiner Natur, zu seiner Wesenheit, sieht sie, wie gesagt, für einen Bestandtheil seiner Seele an. Wie sehr irrt man sich! Wie wenig ist man auf den Unterschied des Seelen-Lebens und des Vernunft-Lebens aufmerksam gewesen! Die Seele kann ein ganzes Leben durchleben, ohne jemals zur Vernunft zu kommen, der Vernunft anzugehören, trotz dem daß die Vernunft zeitig genug in der Seele erwacht und ihre Ansprüche an sie geltend machen will. Die Vernunft ist, wie wir wissen, der Geist, das bildende Princip, nicht in der Seele, sondern für die Seele, das Princip, von dem sie innerlich gehalten und getragen wird, wie sie äußerlich vom Leibe gehalten und getragen wird. Die Seele steht zwischen Leib und Geist mitten inne, sie ist eben so wenig das eine als das andere; aber sie soll eben so entschieden nicht zum ersten hinabsinken, als sie sich entschieden zum andern erheben soll. Sie soll den Leib beherrschen und dem Geiste unterthan seyn. Ist nicht schon dieß ein Wink um uns aufmerksam zu machen, daß der Geist, wie der Leib etwas anderes ist als die Seele? Aber wir wollen nicht bei diesen Allgemeinheiten stehen bleiben. Unsere Seele geht, sich selbst überlassen, ihren eigenen Weg: es ist der Welt-Weg. Wir haben diesen Weg hinlänglich beschrieben, und deutlich gezeigt, wie weit die Seele, d. h. zu welchem Ziele die Seele auf ihm gelangt. Nicht-Befriedigung, Zwiespalt, Selbst-Zerrissenheit ist die Ausbeute der Seele auf diesem Wege. Und gleichwohl folgt sie auf ihm ihrem eingebornen Triebe nach Leben, Freude, Glück, Selbständigkeit, Freiheit.

Und nicht genug, daß ihr auf dieser Bahn alles so sehnlich-Gewünschte nicht zu Theil wird, so erfährt sie, zu ihrer Verwunderung, möchte man sagen, wenn man nicht sagen müßte zu ihrer Beschämung und Strafe, Tadel, Vorwürfe, Verweise, Strafen: etwa von sich selbst? Ach, die Seele liebt sich viel zu sehr, als daß sie alles ihr Sinnen und Denken, ihr Thun und Treiben, das sie ja mit Lust und Liebe verfolgt, mißbilligen, verwerfen, bestrafen sollte! Nein, sie bereut, an sich selbst und aus sich selbst, keinen Schritt, den sie thut: es ist gerade ihre Neigung so zu fühlen, zu denken, zu handeln wie sie es thut: nur den Schmerz der Nicht-Befriedigung empfindet sie bitter, sey es, daß sie nicht erlangte wonach sie strebte, oder daß es ihr wieder entzogen wird. Die Seele zürnt nie auf sich, nur auf das Glück, den Zufall, das Schicksal, oder wie sie sonst den Gegner ihrer Bestrebungen nennen mag. Sie zürnt allenfalls auf sich, ja, wenn sie glaubt, daß sie sich nicht genug bemüht oder auf die falsche Weise bemüht habe ihr Ziel zu erreichen; dieses Ziel ist aber jederzeit etwas, dem sie vollen Beifall giebt: die Erreichung ihres Wunsches und Willens, in welcher Form es immer sey. Die Seele arbeitet immer nur aus sich selbst und für ihr Selbst, auch auf die Gefahr hin dieses Selbst aufzuopfern. Bleibt ihr doch die Idee dessen was sie begehrt und woran sie haftet, und wogegen ihr alles Andere nichts gilt. Kurz, sie will eben nur ihren eigenen Willen; und dieser ist ihr Gott. Dieser eigne Wille ist es aber gerade dem die Vernunft ihren Beifall gänzlich versagt, ja den sie geradezu verbietet. Könnte die Seele sich in sich selbst so widersprechen, könnte sie durch diesen Widerspruch so geradezu ihr eigenes Verfahren null und nichtig machen, ja ihr eigenes Wesen auflösen, wenn diese Appellation gegen ihr ursprünglichstes,

eigenthümlichstes Verfahren aus ihr selbst käme? Sie müßte sich nicht blos eine Thörin, sie müßte sich wahnsinnig schelten, wenn sie das, wonach sie ja mit voller Seele, mit der entschiedensten, freiesten, behaglichsten Einwilligung strebt, eben so entschieden verdammen und verbieten müßte. Nein, es liegt am Tage: hier ist etwas Anderes im Hintergrunde als die Seele selbst, etwas das, weil es ihr feindlich gegenüber tritt, auch ihr fremd, heterogen seyn muß, gerade so wie Wasser und Feuer sich fremd und heterogen sind. Ja noch mehr: die Seele empört sich eben so gegen dieses Fremdartige, als dieses sich gegen sie erhebt. In dem Maße, wie dieses auf Gehorsam dringt, verweigert ihm die Seele diesen Gehorsam. Würde sie dieß thun, wenn sie nur sich selbst zu gehorchen hätte? Nimmermehr! Die Seele und das ihr in den Weg tretende kann also unmöglich ein und dasselbe Wesen seyn, ja nicht einmal ein analoges Wesen, in so fern als ein reiner förmlicher Gegensatz zwischen beiden Statt findet, ein Gegensatz wie zwischen Oben und Unten, zwischen Himmel und Erde: denn nach unten, nach dem Endlichen, will die Seele; nach oben, nach dem Ewigen, der Geist, der Seele Widersacher. Die Seele könnte freilich sagen — und manche Seele sagt es wohl auch —: „ich will ja nach oben, ich will ja das Gute, das Göttliche! Es ist ja meine ganze Lust und Liebe, meine ganze Neigung, mein ganzes Streben: ich irre mich nur in der Maßregel, oder ich komme aus Unwissenheit auf einen falschen Weg, wenn ich etwas Anderes zu wollen und zu suchen scheine." Aber woher denn das Gesetz des Geistes, wenn die Seele das Rechte mit Neigung sucht? Wo Neigung ist bedarf es keines Gesetzes, blos der Leitung; und diese giebt der besonnene Verstand; da bedarf es keines andern Führers. Warum denn also das Gesetz? darum, weil

die Neigung der Seele nicht auf das Rechte gerichtet ist; und gleichwohl geschieht alles Thun und Treiben der Seele aus Neigung. Das Gesetz ist also ein Gegner der Neigung, der Geist ein Gegner der Seele: und so können beide, Seele und Geist, nicht Eines und Dasselbe seyn, so nahe Nachbarn sie auch seyn mögen. Die nächsten Nachbarn sind oft die größten Feinde. Und so ist es in der That mit der Seele und dem Geiste; nur daß diese Feindschaft noch kein Gegenstand für uns ist, sondern hier blos zur Darlegung des Unterschiedes zwischen Seele und Geist gleichsam als Zeugin aufgeführt werden mußte. Das Resultat dieser ganzen Auseinandersetzung ist also: daß wir nicht umhin können einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Elemente der Seele und des Geistes anzuerkennen; welcher Unterschied denn auch schon früherhin in seinen Beziehungen und Richtungen angedeutet worden ist, so daß wir jetzt eigentlich nur die Summe früherer einzelner Angaben zum Behufe unserer ferneren Entwickelungen zusammen zu ziehen hatten. Von welcher Wichtigkeit dieser Unterschied für die nähere Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Seele und Geist ist, wird sich aus der ferneren Betrachtung unseres Gegenstandes ergeben.

Zweites Kapitel.

Das Band zwischen Seele und Geist.

Seele und Geist sind also etwas Verschiedenes; aber sie sind darum nicht, wie es scheinen möchte, geborne und geschworne Feinde. Sie können allerdings in Feindschaft gerathen, und sind häufig im Zwiespalte; aber dieß muß nicht seyn, und kann unter gewissen Bedingungen gar wohl vermieden werden. Am wenigsten haben wir uns jetzt mit einem möglicher Weise zwischen beiden eintretenden Zwiespalt zu beschäftigen, sondern umgekehrt das Gegentheil: die Möglichkeit ihrer Vereinigung, darzuthun. Und, genau betrachtet, wie ein Jeder aus eigener Beobachtung abnehmen kann, und wie wir hier aus früherer Auseinandersetzung erkannt haben, scheint es eigentlich etwas Ueberflüssiges, ja sogar Widersprechendes zu seyn, wenn wir erst auf eine mögliche Vereinigung denken wollen, da, wo wir schon eine wirkliche, gegebene, ursprüngliche Vereinigung, und zwar auf eine, wie es scheint unzertrennbare Weise, Statt finden sehen. Ist nicht die Seele, dadurch, daß sie ein Ich ist, schon mit dem Geiste vermählt? begleitet nicht, mittels der Ichheit, der Geist die Seele

durch das ganze Leben? die kurze Zeit abgerechnet, wo die Seele neugeboren, noch nicht mit sich selbst bekannt und vertraut, in dunkler Verborgenheit noch nicht zur Ichheit gereift und entwickelt ist. Aber von dem Augenblicke an, wo das Bewußtseyn in die Seele tritt, ist ja die innigste Vereinigung von Seele und Geist gegeben, eine Vereinigung, welcher nur die von Seele und Leib gleichkommt. Bedarf nicht die Seele, zu allem, was sie sinnt und denkt und thut, zu allem, was sie fühlt und empfindet, des Bewußtseyns? kann sie denn überhaupt nur leben ohne das Bewußtseyn? und wenn sie selbst das Bewußtseyn verlassen wollte, verläßt denn das Bewußtseyn sie? Wie ist denn also hier nur an eine mögliche Trennung zu denken? Hiezu kommt, daß schon von dem Standtpunkte aus, wo wir die Seele als ein Werk des Schöpfers, folglich der höchsten Weisheit, betrachten, der Gedanke widersinnig ist, daß diese Weisheit, die ja Alles, was sie schuf, auf das zweckmäßigste, und zwar eben zum Zwecke der vollkommensten Harmonie, eingerichtet hat, mit der Seele eine Einrichtung getroffen haben sollte, vermöge welcher ihr ein Streben eingeboren sey das Licht zu scheuen und zu fliehen, welches ihr zur Erhellung ihres Lebensweges und zur Leitung ihres Strebens verliehen ist. Es scheint also von diesem Standpunkte aus sogar ein Frevel an der göttlichen Weisheit: in ihrem Werke, der Seele, nicht blos etwas Unvollkommenes, sondern sogar gleichsam etwas nicht Gelungenes und Verfehltes anzunehmen. Wenn die Seele und die Vernunft, die doch offenbar zu einander gehören, so daß die Vernunft gleichsam der integrirende Theil der Seele ist: dasjenige, was sie erst zur vollkommenen Seele macht; wenn diese nicht recht zu einander passen, auseinander weichen, ja in entschiedenem Zwiespalte leben sollen, indem es gleich-

wohl der Zweck der Seele ist sich durch die Vernunft zu veredeln und für ein höheres Leben empfänglich zu machen: so ist ja dieß der schlagendste Beweis, daß wir an der göttlichen Weisheit einen Mangel an Weisheit finden, daß wir sie meistern und tadeln, und uns folglich an ihr vergehen. Das sey ferne! Gleichwohl können wir, wenn wir aufrichtig mit uns selbst seyn wollen, uns jenes Zweifels nicht entheben, den wir durch die Thatsache eines ganzen Seelenlebens so auffallend bestätiget finden. Wie sollen wir diesen Widerspruch lösen? Die Seele ist mit dem Geiste vereiniget, zum Zwecke ihrer Vollendung vereiniget; und dadurch rechtfertiget sich die göttliche Weisheit. Wiederum ist die Seele nicht blos etwas vom Geiste Verschiedenes — denn diese Verschiedenheit kann nicht blos, sie muß sogar Statt finden wo von einem Vereinigtseyn die Rede ist — sondern sie ist auch etwas dem Geiste entgegenstrebendes, wie wir Alle erfahren, und auch im Vorhergehenden gezeigt ist; ja selbst eine heilige Offenbarung giebt dieses Entgegenstreben zu: „dem Fleische (dem psychischen Wesen im Gegensatze gegen das pneumatische) gelüstet wider den Geist.“ Es muß also, außer der natürlichen, oder ursprünglichen Vereinigung von Seele und Geist im Ich, noch eine andere Vereinigung beider geben, die nicht durch natürliche oder vielmehr schöpferische Einrichtung zu Stande kommen konnte und durfte, weil sie durch die That der Seele selbst zu Stande kommen soll. Es ist diejenige Vereinigung zwischen Seele und Geist, welche nur durch die freie Hingabe der Seele an den Geist zu Stande kommen kann: es ist die eigentliche Aufgabe des Seelenlebens. Obschon also verbunden, sind Seele und Geist dennoch verschieden, und diese Verschiedenheit, die sich mit Streit endiget, aufzuheben, bedarf es eines Bandes zwischen den entgegengesetzten Kräf-

ten, welches aber auch wiederum kein zwingendes seyn darf, aber doch etwas Vermittelndes, durch welches die Verschiedenartigkeit beider ausgeglichen wird. Was für ein Band kann dieß seyn? Nun! wir haben ja die Seele kennen gelernt, wir haben sie ja betrachtet (Buch 1.) wie sie an sich ist ohne irgend eine Beziehung auf etwas Anderes; wir haben uns alle ihre Anlagen und Fähigkeiten, alle ihre Triebe und Kräfte vor Augen gestellt. Sollte sich hier nicht etwas finden, das ihr Wesen mit dem Wesen des Geistes verwandt machte? nicht etwas das sich zum Bande zwischen beiden eignete? Stellen wir uns doch nochmals das Bild der Seele, wie sie an sich ist, zu einem leichten Ueberblicke vor Augen, und sehen wir, ob wir nicht etwas an diesem Bilde entdecken, woran wir eine, dem Geiste höchst analoge Beschaffenheit gewahr werden! Aber fassen wir vorher das Bild des der Seele einwohnenden Geistes selbst nochmals in seinen wesentlichsten Zügen zusammen, damit es uns als Mittel der Vergleichung dienen könne. Der Geist in uns, wenn wir sein Wesen mit einem andern Ausdrucke bezeichnen wollen, der ostermals, wie von Andern, so auch von uns gebraucht worden ist, ist die göttliche Idee, das göttliche Ebenbild in der Menschenseele, gleichsam die vorgebildete Form, in welche sich die Seele eingestalten soll. Wir können um so sicherer seyn, daß hier der Seele nicht etwas angedichtet, oder auch etwas, das sie zwar allerdings besitzt, aber nur nicht ursprünglich, sondern nachdem es ihr auf außerordentlichem Wege durch göttliche Gnade verliehen worden, ihr fälschlicherweise für etwas ihr von Hause aus eigenthümliches beigelegt werde, da schon unter Andern Plato, dieser geistreichste aller profanen Seher, der kräftigste Wortführer für diesen Gegenstand, und gleichsam im Namen des ganzen Menschengeschlechts der Zeuge für dieses

ursprüngliche Erbtheil der menschlichen Seele gewesen ist. Was in einem Plato zur deutlichen Anschauung kam, muß, wenn auch noch so verhüllt, in jeder Menschenseele vorhanden seyn, eben so gewiß als jeder Mensch, gleich jenem Zeugen für die Idee, menschliches Antlitz an sich trägt. Die Idee ist der in sich selbst vollendete (absolute) und nothwendige Gedanke des reinen, freien, seligen Daseyns, der in jeder Menschenseele wohnt, und sich in ihr, als Aufgabe und Ziel ihres Strebens, auf eine unwiderstehliche Weise ankündiget. Dieser Gedanke, wie er auch immer sich in verschiedenen Beziehungen entfalten möge, trägt doch in der Tiefe, im Kerne seines Wesens den Gehalt der vollkommenen Gnüge, der Vollkommenheit überhaupt. Fragen wir nun nach dem Inhalte dieser Vollkommenheit, so ist er der der Selbständigkeit, des eigenen, keines anderen Seyns bedürftigen, und von keinem andern Seyn zu verdrängenden, unverletzbaren, heiligen Seyns, welches unbedingte Anerkennung erheischt. Dieses Seyn muß nothwendig alles durch sich selbst seyn, unbedingt productive Kraft, Kraft des Anfangens und Vollendens, mit Einem Worte: Schöpferkraft. Wir entfalten aber diesen Begriff nicht weiter, obwohl er sich ohne Schwierigkeit wieder auf den Grundgedanken, von dem wir ausgingen, nämlich auf den des Urbildes oder der Idee zurückführen läßt, sondern fragen sogleich ob sich etwas dieser Kraft Analoges in der Seele selbst nachweisen läßt. Nun haben wir früher (Buch 1. Kap. V.) in der Seele ein Streben nach Bildung, so wie eine Fähigkeit zum Bilden anerkannt, und, weil alles Bilden ein Schaffen ist: eine schöpferische Fähigkeit. Wir haben sie Phantasie genannt. Ja, wir haben gezeigt, daß die Seele ursprünglich durchaus nichts anderes ist als Phantasie, oder bildende Kraft, die wie alle Natur-

kraft, als Bildungs-Trieb hervortritt und in diesem Triebe ihr Leben behauptet. Das Leben der Seele ist ein Bilden; das Bilden und Schaffen der Seele ist das Mittel zur Erreichung ihres höchsten, eigentlichen Ziels: der Seligkeit. Nach Seligkeit strebt die Seele: folglich nach Vollkommenheit: folglich nach Selbständigkeit. Nun ist die Selbständigkeit nicht ohne Freiheit denkbar und erreichbar, die Freiheit aber in ihrem eigensten Wesen Heiligkeit. Können wir nun der Seele das Vermögen zu allem diesem nicht absprechen, so müssen wir ihr auch das Vermögen der Heiligkeit beilegen. Und wir haben dieß früherhin gethan und factisch bestätiget. Da nun alles Streben der Seele aus ihrer innersten Mitte hervorgeht und erwiesener Maßen zuletzt durch das Vermögen zur Heiligkeit bedingt ist, welches wir früher moralische Kraft genannt haben: so folgt unwidersprechlich, daß in der Seele wahrhaft etwas der Vernunft, oder dem Geiste, oder der göttlichen Idee Analoges vorhanden ist, nämlich das eben genannte Vermögen, diese der Seele einwohnende moralische Kraft. Wenn demnach die moralische Kraft durchaus und unter allen Umständen in der Seele wirksam wäre, so würde ihr Leben ganz mit dem Leben des Geistes zusammenfallen, und es bedürfte gar nicht einmal eines Bandes zwischen Seele und Geist, sondern die Seele wäre Geist, wie der Geist Seele. Allein daß diese Kraft, obwohl in der Seele vorhanden, und die Grundkraft ihres Wesens, dennoch nicht im ausschlüßlichen Besitze der Seele ist, sondern daß ihr Walten sogar oft von einer ganz andern Macht, die in der Seele herrscht, verdrängt wird, dieß ist der Grund, warum uns die moralische Kraft nur als das Band zwischen Seele und Geist erscheint, welches freilich nicht zerreißen darf, wenn nicht alle Gemeinschaft zwischen beiden nicht

blos aufgehoben, sondern sogar unmöglich gemacht werden soll. Jedoch ehe wir die moralische Kraft in dieser Beziehung genauer würdigen, kommt uns ein erschreckender Einwurf entgegen, welcher der Seele an sich sogar die Fähigkeit durch eigenthümliche Kraft sich dem Geiste zu verbinden, abspricht. Man sagt nämlich: durch die Sünde, in welcher allerdings jede Seele befangen ist, sey auch eine jede Seele dergestalt in das Verderben gesunken, daß sie sich nun aus eigener Kraft nicht zu retten, d. h. sich nicht dem Geiste zuzuwenden und durch ihn zu leben vermöge, sondern daß es eines göttlichen Actes bedürfe, Kraft welches und durch welchen die Seele wieder in das Element des Geistes emporgehoben werde. Ja man ist so weit gegangen, daß man sogar den Geist im Menschen, die Vernunft, für verfinstert, und an sich der Wahrheit nicht zugänglich, und dem zu Folge und zugleich, für ohnmächtig und unfähig die Seele zu stützen und nach ihrem wahren Ziele hin zu leiten erklärt hat. Ist etwas, und was ist Wahres an dieser Behauptung? Da sie sich in zwei Glieder theilt, so wollen wir diese einzeln betrachten, und zwar das letzte zuerst, da es sich am gewaltigsten und lastendsten hervordrängt. Hoffentlich aber wird gerade dieser Punkt am leichtesten und kürzesten zu beseitigen seyn. Was ist eine verfinsterte und ohnmächtige Vernunft? Man kann hierauf geradezu antworten: ein Unding: denn in dem Begriffe der Vernunft, oder des Geistes in uns, liegt wesentlich, eigenthümlich, einzig, der Begriff von Licht und Kraft. Entweder also der Mensch, d. h. die Seele, besitzt keine Vernunft, sondern ist etwa ein thierisches, wo nicht gar ein teufelisches, Wesen, oder eine Pflanze, oder eine Maschine: oder er hat Vernunft, und in und mit ihr göttliches Licht und göttliche Kraft. Glücklicherweise spricht aber un-

sere Vernunft auf unwiderlegbare Art für sich selbst: denn wer kann das Bewußtseyn widerlegen? wer kann sagen, daß ihm nicht im Bewußtseyn und durch dasselbe, also durch die Vernunft, vorgehalten werde, mit der Klarheit des Blitzes, und eingeschärft, mit der Gewalt des Donners, was recht und gut, was unrecht und böse ist? Läßt sich das Gewissen — und was ist Gewissen ohne Bewußtseyn? — bestechen durch irgend einen Reiz, eine Lockung, eine Verführung unserer Seele? Läßt sich der Gedanke, das Gefühl, die Anerkennung des Heiligen, wie Alles dieß durch unser Bewußtseyn unabweisbar gegeben wird, mit Bewußtseyn abweisen? Gleichwohl müßte dieß geschehen, unsere Vernunft müßte (wie in der That manche Verblendete gewähnt haben,) eine Verbündete des Teufels seyn, wenn das wahr seyn sollte, wessen man die Vernunft beschuldiget. Nein, sind wir durchaus verderbt, haben wir keine Kraft zum Guten mehr in uns, vermögen wir also nicht durch eigene Kraft uns aufzurichten: so ist wenigstens die Vernunft, der Geist in uns, an aller dieser Krankhaftigkeit unschuldig. Ist unsere Seele verfinstert: die Vernunft doch ist klar; und ist unsere Seele ohnmächtig: die Vernunft ist doch kräftig; und wie wollte sie anders seyn als kräftig und klar, da es erwiesen ist, daß sie aus dem Quell aller Kraft und Klarheit abstammt, und nur in ihm lebt und besteht, ja von ihm mannichfaltig genährt und gekräftiget wird. Und so wäre denn wohl zunächst der zweite Einwurf beseitiget. Aber sind wir denn auch durchaus verderbt? haben wir keine Kraft zum Guten mehr in uns? vermögen wir also nicht durch eigene Kraft uns aufzurichten? oder, wie diese Fragen oben als erster Einwurf ausgedrückt wurden: ermangelt die Seele an sich sogar der Fähigkeit durch eigenthümliche Kraft sich dem Geiste zu ver-

binden? Fragen wir unser Bewußtseyn! Allerdings beschuldiget das Bewußtseyn, als Gewissen, unsere Seele einer großen Ausartung und Verdorbenheit, und wenn diese auch keine andere wäre, als das Hangen und Haften an uns selbst; es ist an dieser Verdorbenheit genug. Allein eben so gewiß mahnt uns das Gewissen an, uns von dieser Verdorbenheit zu reinigen, uns aus der Ohnmacht, in welche wir versunken sind, zur Kraft zu erheben, aus dem geistigen Todesschlummer, in welchem wir begraben liegen, zu einem geistigen Leben zu erwachen, mit Einem Worte, uns dem Geiste zu verbinden, zu einigen, Eins mit ihm zu werden. Sollte auch diese Mahnung — wie wir keineswegs in Abrede seyn wollen — von Oben angeregt, unterhalten, verstärkt werden, so kommt sie uns doch durch das Gewissen zu, unser Bewußtseyn nimmt sie auf und theilt sie uns mit; und unser Bewußtseyn weiß was es thut: es ist angewiesen nichts Widersinniges, nichts Unmögliches zu verlangen, und alles dieser Art als Widerspruch zurückzuweisen. Unsere Vernunft findet aber gar keinen Widerspruch, nicht blos in der Anmahnung zum Guten, die sie an unsere Seele gelangen läßt, sondern auch in der Anmuthung des guten und rechten Thuns. Unsere Seele muß also doch die Kraft zu dem besitzen, was von ihr verlangt wird: oder jene Anmahnung eben so wohl als diese Anmuthung wäre etwas Widersinniges. Und sind wir uns denn nicht auch dieser Kraft selbst bewußt? was ist denn die moralische Kraft, von der wir so viel gesprochen, die wir aus eigener Lebenserfahrung mit unumstößlicher Gewißheit kennen gelernt haben, die uns zu Gebote steht, so oft wir nur wahrhaft wollen, ja die eben in diesem Wollen besteht? ist sie nicht eben diejenige Kraft, die wir bedürfen und die wir aufbieten können, um alles

Böse zu meiden und zu überwinden und alles Gute zu thun? Ja sie ist es, unverkennbar, unabweisbar, in ihr haben wir die Kraft der Heiligung, der Vergeistigung unserer Seele. Wenn wie je einen Versuch zu unserer Heiligung gemacht haben, kam denn dieser, laut Zeugnisses unseres Bewußtseyns, durch etwas Anderes zu Stande als durch diese Kraft, durch welche wir Heiligkeits-fähig sind und von der wir erwiesen haben, daß sie allein den Namen der Freiheit verdient? Ja, wir sind in keiner anderen Beziehung als in Beziehung auf die Aufgabe der Heiligkeit, wir sind nur moralisch-frei; aber dieser unserer moralischen Freiheit sind wir uns auch auf das gewisseste bewußt, so gewiß als wir überhaupt Bewußtseyn haben; und uns von dieser moralischen Freiheit, von dieser Heiligkeitsfähigkeit entblößt zu denken, sie als in dem Wesen unserer Seele nicht vorhanden anzusehen, heißt das Wesen unserer Seele vernichten. An was in den Seelen der Menschen richteten sich denn die heiligen Männer des alten und neuen Bundes, an was in den Seelen, die er erlösen wollte, richtete sich denn der Heiland selbst, wenn er sie vom Bösen ab- und zum Guten hin-wies, als an dieses Vermögen das Böse zu meiden und das Gute zu thun? Wären von Grund aus verderbte, des Guten gar nicht mehr fähige Seelen also anzumahnen, aufzurufen, anzuspornen gewesen? Brächten die Seelen diese völlige Verdorbenheit, diese gänzliche Unfähigkeit zum Guten mit zur Welt, wie hätte denn der Heiland sagen können: „werdet wie die Kinder," und: „lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht: denn solcher ist das Reich Gottes?" Nein, eine Anlage, d. i. eine Fähigkeit, eine Kraft zum Guten dürfen wir der Seele nicht absprechen: wie könnte sie denn wegen ihrer Thaten gerichtet werden, Lohn oder Strafe für das, was sie gethan,

empfangen, wenn sie nicht die vielbesprochene Kraft besäße? Von dem, der nichts hat, kann nichts gefordert, für das, was er nicht leisten kann, kann er nicht zur Verantwortung gezogen werden. Aber man ist hier wieder mit einer Zurechtweisung bei der Hand, welche alles hier Aufgestellte umzustoßen droht. Man sagt: „das Gute wird der Seele zugemuthet, ja geboten, lediglich um sie zu überführen, daß sie es, so wie sie eben ist, nicht leisten kann, oder mit andern Worten: das Gesetz ist zur Verdammniß gegeben.“ Wie lautet denn dieses Gesetz? Es ist in den Worten ausgesprochen: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott.“ Das Gesetz der Heiligkeit ist aber das Gesetz der Freiheit, wie wir es in der Vernunft, im Bewußtseyn vorfinden: es ist das Wesen der Vernunft, des Bewußtseyns selbst. Also unsere Vernunft, unser Bewußtseyn, das Heilige, der Geist in uns, „das Licht, das alle Menschen erleuchtet,“ der Sprecher (λογος) in uns, sollte unserer Seele nicht als Weiser zum Wege des Lebens, nicht als göttliche Weisheit, die unsere Seele zum Heile zu führen bestimmt ist, sondern sollte uns zur Verdammniß, also, zu unserm Verderben gegeben seyn? „Allerdings — sagt man — zum Verderben, weil du durch die Sünde gegen das Gesetz, die du nicht vermeiden kannst, dir die Strafe, also das Verderben zuziehst.“ Aber muß denn der Mensch nothwendig sündigen und nur sündigen? kann er nicht auch Gutes thun? Es wäre ein Widerspruch ohne Gleichen, wenn der Mund aller Propheten, und des göttlichen Heilands selbst, die Seelen zur Buße vermahnt hätte, jedoch mit der Ueberzeugung, daß sie freilich nicht im Stande wären Buße zu thun, daß alles Anmahnen nichts helfen könne, daß es aber doch geschehen müsse, weil Gott einmal es so haben wolle, blos um die Menschen zu überführen,

daß sie nichts taugten und daß sie Alle verloren wären, wenn er nicht sich ihrer erbarmte. Warum denn aber erst solche Umstände mit den Menschen machen? warum denn etwas so nutzloses thun, wenn sie doch einmal nicht in sich gehen, nicht besser werden können? warum nicht sie auf der Stelle verdammen, um sie gleich darauf aus reiner Gnade selig zu machen? Wohl heißt es in der Schrift: „sie tügen nichts; sie sind allesammt untüchtig; da ist auch nicht Einer der Gutes thue, auch nicht Einer!" Aber warum denn dieser heilige Unwille da, wo sich nun einmal nichts ändern läßt? Heißt dieß nicht: auf die Fische schelten, daß sie stumm sind? Nein, nein! das Nicht-thun setzt noch gar nicht das Nicht-thun-können voraus; und umsonst hat der Heiland nicht die zugleich liebevollen und strafenden Worte gesprochen: „Wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie eine Henne versammlet ihre Küchlein; aber ihr habt nicht gewollt." Giebt die göttliche Weisheit etwas auf den Willen der Menschen, so müssen wir es wohl auch thun; und was für ein Wille wäre der, welcher nichts vermöchte? Wir finden uns also vollkommen berechtiget in der Willenskraft, die eben nur moralische Freiheitskraft ist und nichts weiter *), die Heiligkeits-

*) Die Anerkennung, daß der Wille nur moralische Kraft ist, ist ziemlich aus dem Alltagsleben verschwunden, indem man hier im Willen nur einen Hebel zu allem Thun überhaupt zu besitzen glaubt. Allein man bedenkt nicht, daß es gar kein Thun des Menschen giebt, das nicht moralisch wäre, oder mit andern Worten: daß Alles, was der Mensch thut, entweder gut oder böse ist. Es giebt gar kein gleichgültiges Thun. Sogar das Nichts-thun ist eine That des Menschen: denn es kann nicht ohne Selbstbestimmung, ohne innere Einwilligung zur Nicht-Beschäftigung zu Stande kommen; wie viel mehr alles wirkliche, äußerlich als

fähigkeit anzuerkennen, und folglich in ihr zugleich das Band zwischen Seele und Geist. Daher auch die Vermahnung, die Ermunterung des Apostels: „Jaget nach der Heiligung, ohne welche Niemand kann den Herrn sehen.“ Allein wir sind noch nicht von allen Einwürfen befreit. Man fragt uns: „Wie kommt es denn aber, daß noch kein Mensch es auf natürlichem Wege bis zur Heiligkeit gebracht hat? Die größten Tugendhelden des heidnischen Alterthums, die uns bekannt worden sind: ein Pythagoras, Socrates, und wohl auch ein Plato selbst, der ja für das Göttliche und die Gottähnlichkeit *) schwärmte,

---

solches erscheinende, Thun. Je unbedeutender es ist, desto schlimmer: denn alles unser Thun soll Gehalt, und zwar guten Gehalt haben. „Ihr esset, oder trinket, oder was ihr thut: so thut es Alles zu Gottes Ehren.“ Das heißt doch so viel als: nicht im Widerspruche gegen das Heilige, folglich: auf nicht unmoralische Weise.

*) Die Gottähnlichkeit, auf welche Plato dringt, ist blos den Vorstellungen angemessen, die er selbst von dem Wesen der Gottheit hatte; wie hätte dieß anders seyn können? Plato kannte aber keinen heiligen Gott, in dem Sinne unserer heiligen Schriften und der in ihnen von der Heiligkeit Gottes enthaltenen Offenbarung: denn kannte er einen Gott, der die Liebe ist? Und wie Plato, so alle Uebrigen. Die Reinigung, die Läuterung der Seelen selbst, hatte im profanen Orient und Occident einen ganz andern Sinn und Zweck, als der ist, den unsere heiligen Schriften damit verknüpfen. Der Zweck jener Reinigungen war die Contemplation; und die Mittel waren: Bäder, strenge Diät, Verschließen der Sinne vor der Außenwelt; demnach alles „eine feine äußerliche Zucht,“ aber keine Entsündigung des Herzens, um der Liebe Gottes theilhaftig zu werden, um zu „schmecken und sehen wie freundlich der Herr ist.“

und wie viele Andere mehr, sie wußten ja nicht einmal was Heiligkeit war, geschweige daß sie hätten nach Heiligkeit streben oder gar sie erringen sollen. Hätte ihnen aber ein solches Streben nicht beikommen müssen, da sie doch die Heiligkeitsfähigkeit in sich trugen, und noch mehr, auch die Vernunft, den Geist, der ja selbst heiliges Wesen ist?" Man muß gestehen, daß dieser Einwurf der blendendste von allen bisherigen ist, um so mehr, je weniger wir ihm einen großen Gehalt von Wahrheit absprechen können, oder vielmehr seinem Inhalte geradezu beipflichten müssen. Haben wir denn aber schon gesagt, daß die Seele, Kraft ihrer Heiligkeitsfähigkeit, nach Heiligkeit auch wirklich streben und dieselbe erringen müsse? Das ist es ja eben, worüber, daß es nicht geschieht, sich unsere heiligen Schriften auf jedem ihrer Blätter beschweren! und mit wie großem, vollkommenem Rechte! Denn heißt es nicht in ihnen?: „es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was der Herr dein Gott von dir fordert." Und wie genau belehrt war das auserwählte Volk Gottes! wie wurden ihm die göttlichen Gebote immer neu eingeschärft! Immer vergeblich! Nicht weil sie nicht konnten, sondern weil sie nicht wollten. Warum konnten denn die Heroen des alten Bundes sich der Frömmigkeit, der Heiligung befleißigen? Wenn also, mit wenigen Ausnahmen, das Volk, welches Gott sich selbst zum Eigenthume erzog, während er alle andere Völker der Welt, nach seiner Weisheit, eine Zeit lang dem Weltgeiste *) Preis gab, (wiewohl nicht

*) „Ist denn etwa dieser Weltgeist, der Fürst dieser Welt, den man auch Zeitgeist nennen könnte, eine wirkliche Person?" So könnte man wohl beiläufig fragen; wiewohl Geist und Person zwei sehr verschiedene Begriffe sind. Der Verfasser geht aber hier nicht auf diese

etwa um sie zu Grunde gehen zu lassen, sondern weil nur aus dem Volke des Glaubens der Retter Aller erstehen konnte;) wenn das Volk des Eigenthums aus-artete, wie hätte wohl alles fremde Volk ein-arten sollen? wie hätten die sich der Heiligkeit befleißigen sollen, denen nichts von einem heiligen Willen kund gethan war? „Wie? nichts von einem heiligen Willen? lebt das Heilige nicht in jeder Menschenbrust? lebt es nicht in der Vernunft? im Geiste, der im Menschen ist?" allerdings ist die Vernunft das Heilige in jeder Seele, und gebietet der Seele das Rechte, aber so daß die Seele nicht weiß woher dieses Gebot kommt, und daß es der Wille Gottes ist, der sich in ihm ausspricht. Nur erst nachdem uns dieß kund gethan ist durch den gegebenen Geist, wissen wir, daß wir einen Herrn über uns haben, dessen Name „Heilig" ist. Die Heiden werden allerdings nach dem Gesetze gerichtet, aber nur nach dem Gesetze in ihrer Brust, dem einige mehr andere weniger gehorchen. Aber das ist wahr: erfüllen das Gesetz bis in seine kleinsten Theile, d. h. durchaus gerecht und unsträflich leben thut Keiner, der vom Weibe geboren ist. Liegt nun

---

Frage ein, indem er sich hierüber an andern Orten, namentlich in seinem Buche Ueber die Wahrheit ausgelassen hat. Er bemerkt hier nur, daß, wenn die Weltgeschichte wahrhaft eine Theodicee ist, wie sie es unserer Ueberzeugung nach ist, unmöglich ein göttlicher Sieg gedacht werden kann ohne einen besiegten Gegenstand. Und welchen Gegenstand zu einem Siege kann es für den guten Geist geben, außer dem bösen? Das Reich des Bösen zu zerstören kam der Heiland. Und ist es denn zerstört, so sind auch alle früher Gefangenen frei; und es heißt im Siegesgesange mit Recht: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?"

die Schuld am Gesetze? ist es etwa nicht vollkommen? keinesweges: das Gesetz ist heilig und gut: das Bewußtseyn zeugt für sich selbst; wer will es Lügen strafen? Und ferner: Giebt es keine Kraft in der Seele zur Gesetz-Erfüllung? Du kannst das Gesetz jeden Augenblick erfüllen, sobald du nur willst: dein Bewußtseyn bezeugt es dir; und kannst du es jeden Augenblick, so kannst du es immer. Warum geschieht es nun nicht? Offenbar nicht, wie wir gesehen, weil unsere Vernunft verfinstert und unser Wille ohnmächtig ist, sondern da beides nicht Statt findet, muß dieß aus einem andern Grunde geschehen, welcher es auch sey. Wir bleiben vor der Hand nur dabei stehen, daß es der von den Anklägern der Vernunft und des Willens angegebene Grund nicht seyn kann, weil wir, wie gesagt, unser Bewußtseyn nicht Lügen strafen können. Und so haben allerdings unsere Gegner in so fern entschiedenes Recht als sie die Seele an sich, und sogar unter der Leitung der Vernunft, des Mangels an Heiligkeit beschuldigen; und die Schrift bestätiget ihre Behauptung mit den Worten: „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollten;" aber sie haben entschiedenes Unrecht und lassen sich durch einen falschen Schein blenden, oder vielmehr, indem sie den wahren Grund übersehen, den wir sogleich aufsuchen werden, stellen sie in der Untauglichkeit der Vernunft und des Willens einen falschen Grund auf, dem unser Bewußtseyn widerspricht, welches eben so gewiß von seiner Heiligkeit, als von der Heiligkeitsfähigkeit des Willens als moralischer Kraft zeugt, und dadurch den Beweis ablegt, daß diese Kraft wahrhaft das Band der Seele und des Geistes ist.

Drittes Kapitel.

Das trennende Princip zwischen Seele und Geist.

Wenn wir in der moralischen Kraft den Springquell eines höheren Lebens in unserer Seele erkennen, und in ihr die Bürgschaft unseres göttlichen Ursprungs und Zieles besitzen, so giebt es auch dagegen eine andere, nicht sowohl Kraft, als Macht in unserer Seele, durch welche diese nach einer jenem Ziele geradezu entgegengesetzten Richtung hingetrieben wird. Es ist dieß nicht etwa ein Trieb unserer Seele, — denn alle Triebe stammen von göttlicher Einrichtung, — sondern es ist, wie gesagt, eine Macht, die, wenn sie uns auch nicht wirklich beherrscht, doch unaufhörlich nach dieser Herrschaft strebt und sie leider auch nur zu häufig erringt. Es ist die Macht des Bösen, die sich in der Seele als Hang zum Bösen ausspricht. Und dieser Hang zum Bösen ist es, welcher die Seele vom Geiste abwendig macht, und sich in gleichem Maße als trennendes Princip zwischen beiden erweiset, wie die moralische Kraft das verbin-

dende Princip beider ist. Wir haben, um über dieses Verhältniß näheren Aufschluß zu erhalten, zunächst das Wesen und den Charakter des Bösen zu bestimmen und seinem Grunde und Ursprunge nachzuforschen, sodann aber den Hang der Seele zum Bösen, wie er sich vor dem Bewußtseyn offenbart, in seiner Beschaffenheit und in seinen Wirkungen zu betrachten. Es wird sich dann ergeben, daß nur durch diesen Hang und seinen Einfluß auf die Seele das Räthsel gelöst wird, welches im vorigen Kapitel noch unaufgeschlossen blieb, und dessen Lösung ein wohlmeinender Irrthum, natürlich mit unglücklichem Erfolge, wie aller Irrthum, in der Verderbtheit des Willens und in der Verfinsterung der Vernunft zu finden vermeinte.

Was nun zuvörderst das Wesen und den Charakter, d. h. die innere Natur und die äußere Erscheinung des Bösen betrifft, so ist beides nur im Gegensatze gegen das Gute auszumitteln und auszudrücken: denn nur im Gegensatze gegen das Gute, oder bestimmter, im Widerspruche und Widerstande gegen das Gute, ist das Böse denkbar. Und hier ist abermals erst ein mannichfaltiger Irrthum auf die Seite zu bringen. Man hat viel von physischen Uebeln gesprochen und das Böse, so zu sagen, für eine bloße Naturerscheinung ausgeben wollen, ja, wiefern die Natur manchen Forschern für bloßen Schein galt, indem nur im Geiste die Wahrheit zu finden sey, hat man auch das Böse selbst nur für einen Schein, und folglich seine Annahme für einen Irrthum erklärt, auf solche Weise also das Böse mit Leichtigkeit beseitiget. Wir halten es nicht für nöthig diese Ansicht zu widerlegen, wenn sie auch einem Plato angehörte: denn der Irrthum, den man begeht, wenn man Erscheinung mit Schein verwechselt,

ist erwiesen, weil aller Erscheinung ein erscheinendes Seyn (ὀντως ὂν), also Wahrheit, zum Grunde liegen muß. Nicht minder glücklich in der Erklärung des Bösen, und eben so sehr im Irrthume sind Diejenigen gewesen, welche das Böse zwar ebenfalls in der Natur, aber als etwas Positives und wirklich Gegebenes, nämlich in der Materie, als dem Wesen und Grunde der Natur, gesucht haben. Die Materie, als das Princip der Trägheit, soll dem Geiste, als dem Principe der Thätigkeit, widersprechen oder sich ihm entgegenstellen, und dadurch, weil der Geist das Gute ist, als Feind des Guten, als Böses, erscheinen. Wenn diese, auf der einen Seite, der Wahrheit näher zu kommen scheinen, indem das Böse sich in der That als der Feind des Guten erweiset, so ist doch, auf der andern Seite, der Grund selbst, auf den sich ihre Behauptung stützt, ein nichtiger: denn es ist von der Materie selbst erwiesen, daß sie etwas Nichtiges, ein Unding ist. Wir berufen uns auf unsern früher (Buch 2. Kap. 1. S. 203 ff.) hierüber geführten Beweis. Aus beiden falschen Ansichten des Bösen ist eine dritte, eben so falsche, hervorgegangen, abhängig von ihnen und mit ihnen verbunden: nämlich daß das Böse sein Wesen und seinen Sitz in unserer sinnlichen Natur habe, wiefern dieselbe entweder dem Scheine nachjagt, oder in die Schwere des groben irdischen Stoffes versunken ist, so daß die Seele nur erst dann zum Guten und seinem Quell gelange, wenn sie aus der Welt des Scheines, und aus dem sie, zur Strafe, fesselnden Kerker des Körpers erlöst sey. Diese Ansicht ist nicht blos darum falsch, weil sie sich auf die grundlosen Hypothesen des Scheins und der Materie stützt, sondern auch darum, weil unsere sinnliche Natur göttliche Einrichtung ist, ohne welche sich unsere Seele gar nicht entwickeln, also auch nicht

zum Urquell des Guten gelangen könnte. Mit Einem Worte: in der Natur ist weder das Wesen und der Charakter, noch der Grund des Bösen zu suchen. Das Böse ist nichts Natürliches, sondern etwas Wider- und Ueber-Natürliches; wie sich sogleich bestimmter ergeben wird.

Vorher aber müssen wir erst noch Derer gedenken, welche unsere ganze Untersuchung über das Böse unnütz machen würden, wenn sie Recht hätten, Derer nämlich, welche den Begriff des Bösen geradezu und unmittelbar für unstatthaft erklären, indem sie, das Daseyn der Natur und des Geistes als gleich wahrhaft, ja als identisch erkennend, das Ein und All als ein in sich zusammenhangendes und zusammenstimmendes Ganzes betrachten, in welchem alle scheinbare Verschobenheit, Unordnung oder Störung nur dem Blicke des beschränkten und befangenen Beobachters als solche erscheine, dem geläuterten aber und dem Wesen der Dinge näher gerückten Auge sich als vollkommene Harmonie und Schönheit beurkunde. Ihnen ist Alles, was ist, und wie es ist, gut: denn es ist nothwendig, und integrirender Theil des Ganzen. Daß in dieser Ansicht auf die Freiheit der Seele, und folglich auf die Moralität, folglich auf das Heilige selbst, Verzicht geleistet werde, liegt am Tage; und wenn die vorher aufgestellten Ansichten blos irrig waren, so ist diese geradezu verderblich: denn sie schließt alles Streben der Seele nach Heiligung aus. Wenn es nichts Unheiliges giebt, (und das ist das Böse,) so ist Alles heilig, oder Nichts; und in keinem von beiden Fällen ist ein Streben nach Heiligkeit und Heiligung denkbar. Glücklicher Weise wird diese Ansicht, die den Kern des Pantheismus in sich faßt, durch das Bewußtseyn unserer Freiheit und des Heiligen in uns widerlegt, und läßt sich leicht in ihrer Wurzel,

nämlich als dem Hange zum Bösen selbst entspringend, nachweisen, indem der Hang zum Bösen sich eben als ein Streben sich vom Guten loszureißen offenbart: denn das Gute, als Heiliges, verlangt Anerkennung und Unterwerfung, nicht aber Vermischung und Gleichstellung seines Wesens mit dem Unheiligen; wie sogleich deutlicher gezeigt werden soll.

Nach Beseitigung alles dessen, was in Beziehung auf die Erkenntniß des Bösen Irrthum oder Verkehrtheit ist, gehen wir nun an die Erforschung und Entfaltung des Wesens und Charakters des Bösen. Das Böse, wurde beim Auslaufe unserer Untersuchung gesagt, ist nur im Widerspruche und Widerstande gegen das Gute denkbar. Es wurde auch weiterhin angedeutet, daß das Böse nichts Natürliches, sondern etwas Wider- und Ueber-Natürliches sey. Was soll dieß alles heißen? Um bei der Erklärung des Letzteren anzufangen, so kann, da alles Natürliche, da die ganze Natur, nur vom Schöpfer ausgeht, das Widernatürliche nur etwas seyn, was nicht vom Schöpfer ausgeht; und da dieses Widernatürliche zugleich auch ein Uebernatürliches seyn soll, und über die Natur nur der Geist steht, so kann das Böse, wenn es wirklich dergleichen giebt, auch nur geistiges Wesens seyn. Es kann nur ein geistig-Böses geben. An diese, vor der Hand noch unerwiesene Annahme, die auch nichts weiter als Begriffs-Erklärung seyn soll, schließt sich ganz ungezwungen die erste Andeutung: daß das Böse nur als Widerspruch und Widerstand gegen das Gute denkbar sey. Es versteht sich nämlich von selbst, daß alles Geistige, was nicht aus Gottes Geiste hervorgeht und ihm verwandt ist — und ein aus geistigem Wesen entspringendes Widernatürliches, es kann ja nicht aus Gottes Geiste hervorgehen — Gott

entgegen seyn muß, und zwar in aller Hinsicht und Beziehung. Denken wir uns demnach ein solches geistiges Wesen (eine geistige Kraft des Widerstandes) als möglich, so muß es das Widerspiel, das Gegentheil von Gott seyn. Nun unterscheiden wir in Gott, weil wir dazu genöthiget sind, sein Wesen und sein Wirken. Sein Wesen ist Wahrheit, heiliges Seyn, in Kraft, Licht und Liebe; sein Wirken ist Schaffen und durch das Schaffen Beseligung. Sein Wirken folgt nothwendig aus seinem Wesen. Nun ist von allem diesem das Gegentheil dem Wesen nach: die Lüge, das Nicht-Bestehen in der Wahrheit, das unheilige Nicht-Seyn in Ohnmacht, Finsterniß und Haß; dem Wirken nach: Zerstörung, und durch die Zerstörung: Verunseligung. Denken wir uns alles dieses Böse als an einen Geist gebunden, wie alles Gute als an einen Geist gebunden gedacht wird, so haben wir im Geiste der Lüge und des Verderbens den bösen Geist, wie im Geiste der Wahrheit und des Lebens den guten. Lassen wir nun auch jetzt die Wirklichkeit eines bösen Geistes an ihren Ort gestellt seyn, so haben wir hier doch wenigstens das Böse seinem Wesen und Charakter nach entwickelt: sein Wesen als Unheiligkeit, seinen Charakter (Erscheinungs-Weise) als Zerstörung, oder wenigstens Zerstörungs-Trieb: denn wirkliche Zerstörung kann nicht Statt finden, so lange die Schöpfung dauert; und diese dauert, Gottlob, noch fort. Weiter aber etwas als das Wesen und den Charakter des Bösen zu entwickeln, war vor der Hand unsere Absicht nicht. Allein wir sind gedrungen weiter zu gehen: denn auch der Grund und Ursprung des Bösen verlangt ja unsere Erörterung. Und hier können wir uns denn freilich nicht enthalten auf den hypothetisch aufgestellten Begriff des bösen Geistes, als des Grundes und Ursprunges alles

Bösen, zurückzukommen, und zu untersuchen ob das wirklich existirende Böse die Annahme eines solchen bösen Princips nothwendig mache. Zuvor aber müssen wir des Bösen selbst als eines wirklich Seyenden gewiß seyn. Zu dieser Gewißheit ist jedoch sehr leicht zu gelangen: wir dürfen nur das Daseyn der Lüge und des Zerstörungs-Triebes beweisen. Aber bedarf es hier erst des Beweises? Ist die Lüge nicht in der Seelenwelt zu Hause, so lange es eine Geschichte giebt? Wollen wir, auch wenn wir uns selbst von der Lüge frei wüßten, leugnen, daß uns die Lüge tausend und aber tausend mal aus andern Seelen entgegengetreten ist? Die Lüge ist wissentliche, gleichviel ob freiwillige oder abgezwungene, Verläugnung der Wahrheit. Wer ist nicht in seinem Leben belogen worden? ja, wir dürfen hinzusetzen: wer hat nicht in seinem Leben gelogen? Die Lüge ist also da: sie wegleugnen hieße selbst lügen. Aber auch der Zerstörungstrieb ist da; die Geschichte ist des gleichfalls Zeugin. Oder hat es nie Tyrannen, Despoten, Wüthrige gegeben, die im Zerstören ihre Wonne fanden? Oder was ist denn die Verläumdungssucht, der Neid, der Haß, die Rache, was sind sie alle in ihrem innersten Wesen anderes als Zerstörungstrieb? jener tiefsten Seelenstörung gar nicht zu gedenken, in welcher sich der Zerstörungstrieb am auffallendsten zeigt, indem er ihr wesentlicher Charakter ist: der Tollheit nämlich; denn hier rufen sogleich hundert Stimmen: „ach, dieß ist körperliche Krankheit;“ wiewohl, wenn der Tolle sich oder Andere verletzt oder vernichtet, dieses doch offenbar keine bloße Bewegung, sondern eine That ist, die, wo nicht den Willen, (einen ausgearteten) doch einen Trieb zum Hebel hat, der, weil Trieb, auch nichts im-Leibe, sondern etwas in der Seele ist, und lediglich durch deren Ausartung zu dieser Macht gesteigert. Doch, wie ge-

sagt, wir provoziren nicht auf dieses Beispiel, (an welchem wir unserer Seits die Macht des Bösen in ihrem höchsten Triumphe erkennen), sondern begnügen uns mit obigen factischen Belegen, so daß wir das Daseyn des Zerstörungstriebes für eben so ausgemacht ansehen als das Daseyn der Lüge. Aber auch für eben so moralischer, d. h. geistiger Natur. Oder ist der Haß, die Rache u. s. w. etwas Physisches? Wollt ihr sie etwa auf den Instinct zurückführen, weil ihr dergleichen auch schon bei Thieren bemerkt? Viele sehen freilich den Menschen für ein Thier an, weil er essen trinken und manches Andere verrichten muß, was wir auch bei den Thieren sehen; allenfalls nennen sie ihn das edelste Thier: allein die Rache mag wohl süß seyn, aber edel ist sie nicht; und wiefern der Mensch edel ist oder seyn soll, ist er nicht den Thieren zu vergleichen, denen wir etwas der Art nicht zumuthen dürfen. Kurz, wer nicht sophistisiren will, kann das moralische (geistige) Wesen, wie der Lüge, so des Zerstörungstriebes, weder im Geschichtsleben überhaupt, noch im einzelnen Seelenleben leugnen. Und so steht also, sowohl das Wesen als der Charakter des Bösen, sein Seyn und sein Wirken, wahrhaft und fest in der Wirklichkeit begründet; und wir müßten diese vernichten, wenn wir das Böse, wie es gleichsam lebendig und leibhaftig in der Erfahrung erscheint, als nicht vorhanden betrachten wollten. Dieß nun vorausgeschickt, und als auf unwiderleglicher Beobachtung ruhende Basis unserer folgenden Entwickelung festgestellt, begeben wir uns zu der vor uns liegenden Untersuchung.

Also, das Böse ist da, und zwar, da es moralischer Art ist, nicht in der Naturwelt *), sondern

*) Die Behauptung ist freilich nicht neu, daß auch die Naturwelt den Fall des Menschen getheilt habe, und

eine ganz andere ist als die angebliche Veredlung der Seele.

Wie der Gefangene an der Kette, auch wenn ihm die Thüre seines Kerkers geöffnet wäre und der blaue Himmel zu ihm hereinblickte, bei aller Sehnsucht, bei allem Streben nach Freiheit dennoch an der Stelle bleiben müßte, wo er gefesselt ist: so ist unser Selbst die Fessel, welche die Seele von jedem höheren Aufschwunge zurückhält und das Streben der moralischen Kraft, so wie die göttliche Aufforderung im Bewußtseyn, uns zur Freiheit zu erheben, unwirksam macht. So lange wir unser Selbst in uns tragen, haben wir an ihm das Gegengewicht gegen die moralische Kraft, und folglich an ihm das trennende Princip zwischen der Seele und dem Geiste. Und tragen wir unser Selbst nicht an uns, so lange wir im natürlichen Leben befangen sind? Ja, es begleitet und verfolgt uns, wie uns das Bewußtseyn begleitet und verfolgt, darum verfolgt, weil wir nicht von diesem Selbst lassen können. Wir werden vom Hange zu unserm Selbst gezogen, herabgezogen aus der Sphäre des Geistes; und weil das Gute nur im Geiste wohnt, so ist der Hang zum Selbst ein Hang zum Bösen, zur Sünde. „Aber wie kann das Sünde seyn, was ja als ein Lebensgesetz in unser Herz gegraben ist? Ist nicht das Gesetz der Selbst-Erhaltung ein heiliges Gesetz? sind wir nicht an unsere Selbsterhaltung gewiesen? können wir denn ohne sie leben? ist sie nicht eine Pflicht?" Allerdings können wir ohne unser Selbst nicht leben: wir selbst sind ja unser Selbst; ja dieses unser Selbst ist es, was leben und selig seyn soll: aber wir sollen nur nicht an unserm Selbst hangen, weil wir dadurch die Seligkeit verscherzen: denn wir verscherzen dadurch den Geist, der uns allein selig machen kann.

Und das ist es: daß wir nicht von unserm Selbst lassen können, trotz aller Anmahnungen des Geistes, was uns elend macht, weil es uns vom Geiste trennt. Was gut wäre in Beziehung auf das Höchste, wird böse in Beziehung auf sich selbst, als wodurch das Höchste ausgeschlossen wird. Dieß war die Geschichte des ersten gefallenen Geistes; dieß ist auch die Geschichte der Seele, nachdem sie, durch seine Ueberlistung und ihre Uebertretung, zu sich selbst und auf sich selbst zurück geführt worden ist. Seitdem die Seele sich selbst lebt, — und sie thut es nach jenem ersten Fehltritte — lebt sie auch in der Sünde. Liegen denn die Früchte des Selbstlebens nicht am Tage? Die Habsucht, und der Neid, und der Haß, und die Verfolgungssucht, und der Raub, und der Mord, und wie die Leidenschaften, Laster und Verbrechen alle heißen, die die Geschichte des Menschengeschlechts beflecken, würden sie sich denn in den Seelen eingenistet haben, ja würden sie nur in ihren ersten, zartesten Keimen Platz in den Seelen gefunden haben, wenn sie das für sich seyende und seyn wollende, von Gott getrennte Selbst nicht aufgenommen hätten? Ja, suchen wir den Hang zum Bösen in nichts anderem als in diesem unserm sich selbst suchenden und pflegenden Selbst. Es scheint unschuldig zu seyn, und ist doch sündhaft; es scheint das Gute zu wollen: denn es will sein Glück, und will doch das Böse: denn es will Gott nicht. Das Selbst kann nie Gott wollen, weil es nur sich selbst wollen kann. Das Selbst — und dieß ist unser Herz — wird immer zu sich selbst gezogen und dadurch am Aufsteigen zum Höchsten gehindert. Wohl will unser Selbst, unser Herz, unendliche Befriedigung, aber diese Befriedigung selbst ist selbstisch, und darum nicht göttlich; sie wäre, auch wenn sie Statt finden könnte, eine Sünde gegen das göttliche

Gesetz, welches von Anbeginn den Fluch über alle Selbstheit ausgesprochen hat. Ist nur in Gott Wahrheit und Leben und Gnüge: so ist in unserm Selbst, rein als solchem, die Lüge, und der Tod, und die Ungnüge. „Aber — kann man sagen — spornt uns nicht die Ungnüge an, die Gnüge zu suchen? giebt es denn ohne das Bedürfniß, und ohne das Gefühl des Bedürfnisses, welches ohne Selbstgefühl nicht Statt finden kann, überhaupt eine Lebensentwickelung, eine Entwickelung des Seelenlebens? Hast du nicht selbst in deiner Darlegung der Seelenentwickelung in allen ihren Richtungen und Beziehungen dieses Bedürfniß, als dem von Gott eingepflanzten Triebe einwohnend, zum Grunde gelegt? widersprichst du dir nicht hier (wie so oft in anderer Hinsicht) auf die gröbste Weise selbst?" Wohl haben wir, bei der Schilderung der Seele an sich, Alles dieß gethan; allein haben wir damit etwas anderes geschildert als die Seele in ihrer natürlichen Beschaffenheit und Entwickelung? haben wir damit behauptet und erweisen wollen, daß sie auf diesem Wege zu ihrem höchsten Ziele gelange? Die Seele, wie sie im Leibe erwacht und sich durch ihn in die Welt verbreitet und die Welt in sich aufnimmt, ist noch gar nicht die Seele, welche den Weg nimmt, der sie allein zum Heile führt. Es ist die natürliche Seele, und ihr Leben das natürliche Leben. Nicht als ob dieses natürliche Leben keine Bedingung zum höheren Leben und seiner Entwickelung wäre. Aber das natürliche Leben allein ist das Verderben der Seele: und die göttliche Einrichtung, vermöge welcher sich die Seele in allen ihren Trieben und Fähigkeiten auf natürliche Weise entwickelt, ist nicht darum gemacht, daß sich die Seele nun lediglich in ein Selbst-Leben versenke. Alle Einrichtung der Seele, selbst die, daß sie ein Selbst ist, wir wiederholen es, ist göttlich

und gut. Aber wenn die Seele lediglich als ein Selbst leben will — und sie will es nicht blos, sondern sie muß es auf dem natürlichen Standpunkte — so vernichtet sie die göttliche Absicht und Bestimmung und kann dem Hange zum Bösen und seinen Folgen nicht entgehen. Und diese Folgen haben wir hier, so weit es nöthig war, angedeutet, um zu erweisen, daß sie es sind, welche den immerwährenden Kampf „des Geistes mit dem Fleische" (des göttlichen Princips mit dem ungöttlichen) anfachen und unterhalten; wodurch nun kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, daß, wie die moralische Kraft das Band zwischen Seele und Geist ist, der Hang zum Bösen (die Selbstsucht) sich unwidersprechlich als das trennende Princip zwischen Seele und Geist beurkundet.

Viertes Kapitel.

Seele und Geist in Einigung.

Fragen wir nun aber unser Bewußtseyn, welches uns nicht blos den Hang zum Bösen, sondern sogar vieles wirklich Böse in unserer Seele nachweiset, fragen wir es abermals, ob denn unsere Seele selbst böse sey: so erhalten wir die entschiedene Antwort: Nein. Gewiß, es findet sich manches, vielleicht vieles, Gute in uns; neben und unter dem Unkraute auch manches Körnlein Waizen; ja vielleicht hat sich nur hier und da Unkraut eingeschlichen, ohne jedoch die gute Saat zu verdrängen. Zwar nennt man den einen Bösen, der Böses thut; aber wie auch der Gute, den man so nennt, fehltritt, so hat auch der sogenannte Böse seine guten Augenblicke, wo er der Stimme des Geistes gehorcht und Gutes thut. Kehren solche Augenblicke öfters wieder, gewinnt die Stimme des Geistes immer mehr Eingang, so wird zuletzt sogar aus dem Bösen, wenn auch kein Gerechter, doch ein Gebesserter. Wie viele Seelen hatten sich nicht in früherer Zeit verwahrloset, und kehrten späterhin in die Bahn der Ordnung zurück! So

wie wir auch Viele, die lange musterhaft wandelten, straucheln, fallen, und zuletzt in die Tiefe versinken sehen. Es scheint also, wenn wir auf die Geschichte der Seelen blicken, als ob bei vielen ein hin und wieder Schwanken, ein sich hin und her Neigen, ein auf und ab Steigen, ihr eigentliches Lebensgeschäft ausmachte; und die Wirksamkeit bald des guten, bald des bösen Princips der Seele ist hier unverkennbar. Wenn also auf der einen Seite die Macht des Bösen wirksam ist, so ist auf der andern die moralische Kraft nicht unwirksam. Und wer kann sagen, wie weit die fortgesetzte Thätigkeit der letzteren die Seele führen möge? Nach welchem Ziele sie gerichtet ist, ist entschieden: nämlich nach dem Geiste und seinem Elemente, dem der Freiheit, oder mit Einem Worte: nach der Weisheit, nach dem Lichte. Die Seele, durch die moralische Kraft sich dem Geiste einigend, wird selbst erhellet von seinem Lichte; und wenn wir sie in dieser Beziehung denken, so tritt uns ein doppelter Gegenstand der Betrachtung entgegen. Erstlich: welches mag wohl die Bedingung oder das Mittel seyn, wodurch die Seele veranlaßt wird ihre moralische Kraft dem Geiste zuzuwenden und durch dieselbe mit ihm zur Einigung zu gelangen? Zweitens: wie erscheint die Seele vor dem Bewußtseyn in dem Zustande ihrer Einigung mit dem Geiste? Diese beiden Punkte der Betrachtung sind es, die jetzt zur Auseinandersetzung als Aufgabe vor uns liegen.

Wenden wir zuerst unsern Blick auf die Bedingung oder das Mittel, wodurch die Seele zum Gebrauche ihrer moralischen Kraft veranlaßt wird, so finden wir, bei einiger Selbst-Beobachtung, daß es ein sehr einfaches Mittel ist: es ist der Schmerz. Der Hang zum Bösen ist, wenn er

wirksam wird, in seinem ersten Momente von Lust begleitet, von der Lust der Ungebundenheit, welche den Schein der Freiheit an sich trägt und durch ihn die Seele verlockt aus der Bahn des Gesetzes zu treten. Kaum aber ist diese Bahn verlassen, kaum der erste Zug aus dem Becher der Lust gethan, so wandelt sich das Gefühl der Lust selbst in Bitterkeit um, und an die Stelle der Lust tritt der Schmerz. Diese Erfahrung ist zu alltäglich, wird von der Seele zu häufig gemacht, als daß sie geleugnet werden könnte. Müssen wir sie aber anerkennen, so fragt es sich: woher dieser Wechsel? Offenbar muß er in der Einrichtung unseres Seelen-Wesens und Lebens selbst liegen, da wir darauf rechnen können, daß sich dieselbe Erfahrung unter gleichen Umständen stets unabwendbar aufdringen wird. Welche Einrichtung nun kann das seyn, die auf die Uebertretung der Schranke oder auf die Abweichung von der Bahn des Gesetzes, jederzeit den Schmerz folgen läßt? Es ist die heilige Ordnung des Daseyns und Lebens selbst, durch welche dasselbe nur im Gesetze besteht. Durch das Gesetz, im Gesetze und zum Gesetze sind alle Dinge und Wesen geschaffen; und das Gesetz ist eben das Seyn oder Bestehen selbst: die Sich-Selbst-Gleichheit, als durch welche die Freiheit, in der Freiheit aber die Seligkeit, d. h. das Leben selbst, erhalten wird. Und so bewähren sich die oft angeführten Worte des Dichters:

„In der Beschränkung nur zeigt sich der Meister;
und das Gesetz nur kann dir Freiheit geben."

Es ist daher unvermeidlich, es ist streng nothwendig, weil das Gegentheil jederzeit sein Gegentheil hervorruft, daß, wo die Bedingung zur Seligkeit überschritten wird, die Unseligkeit eintreten muß. Und der Charakter, ja das Wesen der Unseligkeit ist der

Schmerz. Das Gesetz ist das Leben; das Ungesetz, oder die Ungebundenheit ist der Tod: daher ist alle Lust, die aus der Ungebundenheit entsteht, nur der Moment des Ueberganges aus dem Leben in den Tod, und daher alle sündige Lust zerstörend: denn die Sünde ist die Verletzung des Gesetzes. Wie kommt es denn aber, daß die Verletzung des Gesetzes auch nur Einen Augenblick der Lust gebären kann? daher kommt es, daß die Ungebundenheit dieses mit der Freiheit gemein hat, daß sie ohne Hemmung ist. Die Hemmungslosigkeit der Ungebundenheit ist aber von der der Freiheit gar sehr verschieden, ja ihr rein entgegengesetzt. Die Hemmungslosigkeit der Freiheit entsteht daher, daß sie durch Selbstbeschränkung (Sichselbst-gleichheit) sich erhält als das, was sie ist: eben als Freiheit; wo aber Freiheit ist, da ist keine Hemmung. Die Hemmungslosigkeit der Ungebundenheit aber entspringt daher, daß der dem Gesetze sich entwindenden Kraft kein Widerstand mehr entgegen kommt: denn dieser Widerstand (durch das Gesetz) ist übersprungen. Daher hat aber auch die ungebundene Kraft keinen Halt, keinen Zusammenhang, kein Bestehen mehr, sondern sie zerstreut, verflüchtiget, vernichtet sich, indem sie sich ohne Widerhalt in das Leere, in das Nichts verliert: in den Tod. Die Lust der Ungebundenheit ist also die Lust der Auflösung, die eben eine, in dem Momente, wo sie entstand, in sich selbst ersterbende, in Unseligkeit übergehende ist. Und dieser Uebergang in Unseligkeit ist bezeichnet durch den Schmerz. Daher ist jede Sünde, so süß sie für den Augenblick sey, unvermeidlich, unwiderruflich von Schmerz begleitet; und das Leben erkennt im Schmerze seinen bittersten Feind: den Tod. Aber eben die Scheu vor dem Tode ist die treueste Begleiterin des Lebens; und so hat das Leben, und das Leben der Seele nicht minder als das

des Leibes, im Schmerze seinen Warner, seinen Mahner zur Rückkehr zu sich selbst. Aller Schmerz, weil er in das Leben eingreift, fordert auch die Kraft des Lebens zu seiner Ueberwältigung auf. Den Schmerz überwältigen heißt: entweder ihn entfernen, oder ihn ertragen. Aber wie der Schmerz selbst, so ist auch die Art seiner Entfernung und Ertragung mannichfaltig und verschieden. Wiewohl aller Schmerz nur in der Seele gefühlt wird, so ist doch das Gefühl desselben sehr verschieden, wiefern sein Grund ein physischer oder wiefern er ein moralischer ist. Eigentlich ist hier vom physischen Schmerze und seiner Entfernung oder Ertragung weniger die Rede als vom moralischen. Jedoch trägt auch jener das Seinige bei, die moralische Kraft der Seele zu wecken, zu entwickeln, zu üben, ja sogar, wenigstens mittelbarer Weise, dem Geiste zuzuwenden; daher mögen seinem Einflüsse auf die Erhebung der Seele — und alle Thätigkeit der moralischen Kraft erhebt die Seele — wenigstens einige Worte vergönnt seyn. Wenn der physische Schmerz nicht die Folge eines moralischen Vergehens ist, (denn wenn er es ist, ist er offenbar ein gemischter;) so kann er die Seele nur dann erheben, wenn er nicht zu entfernen ist, sondern eben ertragen werden muß. Daher entwickeln unheilbare, höchst schmerzhafte körperliche Leiden, oder auch körperliche, feindlich zugefügte Martern und Qualen, die schöne Tugend der Geduld und der Standhaftigkeit, wenn ihnen die Seele nicht etwa unterliegt und sich der Verzweifelung hingiebt, sondern die innerste Kraft des Widerstandes — und dieß ist ja die moralische — zu ihrer Ertragung aufbietet; und es wird hier nicht selten, besonders bei Ertragung grausamer Behandlung, eine Heldengröße der Seele offenbar, welche Bewunderung erregt. So z. B. bei den Martern der ersten Christen. Ja

entwickeln nicht selbst die Wilden bei Ertragung der Martern ihrer Feinde eine moralische Kraft, die uns in Erstaunen setzt? Und so lernen solche Seelen in der Uebung der moralischen Kraft sich einer hohen geistigen Freiheit bewußt werden; sie lernen den Geist selbst kennen, dessen Wesen Freiheit ist. Daher entwickelte sich in Socrates, als er den Giftbecher zu trinken genöthiget wurde, klarer und zuversichtlicher als je vorher, das Bewußtseyn der Unsterblichkeit, und er starb mit heiterer Seele. So viel bewirkt schon das physische Leiden. Was nun den moralischen Schmerz betrifft, so ist er von doppelter Art: unverschuldeter, oder verschuldeter. Auch hier erhebt die Ertragung des ersten die Seele und befreundet sie dem Geiste. Daß hiezu eine hohe Anstrengung der moralischen Kraft gehöre, liegt am Tage. Der Verlust geliebter Seelen, wenn sie von der Erde scheiden, wie schwer ist er zu ertragen, und wie groß erscheinet hier die Seele in der Ueberwindung ihres Schmerzes. Indem sie ihn aber mit Freiheit überwindet, tritt sie auch in die Region des Geistes. Ganz anders ist der Fall bei dem verschuldeten moralischen Schmerze. Und dieser ist es eigentlich mit dem wir es hier zu thun haben: denn es ist von der verirrten, von der der Sünde hingegebenen Seele die Rede, wiefern durch den Schmerz, den diese in ihr erweckt, sie aufgefordert wird, sich in moralischer Kraft zu ermannen und sich dem Geiste, den sie verließ, wieder zuzuwenden. Die Ertragung dieses Schmerzes, oder das Ankämpfen gegen denselben und das Bestreben ihn zu überwinden erniedriget und schändet die Seele eben so sehr, als die Ueberwindung des unverschuldeten Schmerzes sie erhebt. Nichts ist entehrender als das Ankämpfen der Seele gegen das Gewissen. Auch ist es nicht die moralische Kraft, die diesen Kampf führt: denn gerade sie

wird ja durch das Gewissen aufgefordert die Ursache des Schmerzes, die Sünde, zu beseitigen. Es ist demnach die Kraft der Sünde selbst, es ist die Macht des Bösen in der Seele, die diesen Kampf beginnt und unterhält, und leider nur zu oft den Sieg davon trägt. Wenn zuletzt der Schmerz des Gewissens beseitiget wird, wie bei so vielen verbrecherischen Seelen, so ist die Scheidung von Seele und Geist, von der wir späterhin zu reden haben, vollendet, und die Seele für den Geist verloren. Dieß soll aber nicht seyn, der Geist strebt mit aller Macht dagegen; und oft, wenn die Seele sich deß am wenigsten versieht, durchzuckt sie der Schmerz des Gewissens mit plötzlichem, zermalmendem Blitzstrahle, so daß sie aus ihrem Todesschlafe aufgeschreckt und dieser nicht selten wirklich verscheucht wird. Allein mit diesem Extreme haben wir es hier nicht zu thun. Wir fassen die Seele in dem Zustande auf, wo sie noch für die Stimme dieses Mahners, dieses Warners empfänglich ist. Die Seele sucht Leben, Freude, Gnüge. Gerade bei diesem ihrem Streben faßt sie der Schmerz: nicht um ihr dieses Suchen zu verleiden, sondern nur um ihr zu zeigen, daß sie auf falschem Wege war. Kann etwas einfacher, und wir setzen hinzu, wirksamer seyn als dieses Mittel? Was unmittelbar zum Leben, zum Lebens-Gefühle spricht, braucht nicht erst durch künstliche Demonstrationen bewiesen und eingeschärft zu werden. Es giebt nichts einschärfenderes für die Seele als den Schmerz. Er zeigt unmittelbar, daß die genommene Richtung falsch war, und fordert demnach auf der Stelle zu einer andern auf. Und diese andere kann nur eine entgegengesetzte seyn. In dem Augenblicke, wo diese gewählt wird, hört der Schmerz auf und die wahre, die dauernde, die immer steigende Lust tritt an seine Stelle, und begleitet die Seele auf

ihrem Wege, so lange sie nicht, aufs neue verlockt, durch den Hang zum Bösen, der freilich nimmer ruht noch rastet, einen neuen Anstoß so wohl giebt als erhält. Sie giebt einen Anstoß, oder begeht einen Verstoß gegen das Gesetz; und sie erhält einen Anstoß durch den wiedererwachten Schmerz. Je mehr sie diesen von nun an scheut und vermeidet, desto glücklicher ist sie: je mehr, je öfter und stärker sie sich seinen Weisungen aussetzt, desto weniger gelangt sie mit sich selbst in Einigkeit, und in Einigung mit dem Geiste. Darum wird die Seele durch den moralischen Schmerz, den sie selbst verschuldete, immerfort zum Geiste hingetrieben, und gerade der Nichtgebrauch ihrer moralischen Kraft wird zum Erreger dieser Kraft, wiefern durch jenen Nichtgebrauch der Schmerz unvermeidlich herbeigeführt wird. So kräftig und weise hat sich das Leben gegen seinen Untergang verwahrt, daß es sogar in die Krankheit selbst den Stachel zur Genesung gelegt hat, so daß nur ein muthwilliger Widerstand, ein absichtlich blindes Verkennen seiner heilsamen Zwecke, ihre Erfüllung vereiteln kann.

Wir können uns nun, nachdem, wie uns scheint, die erste Frage, die wir aufwarfen, zur Gnüge beantwortet worden, zu der Beantwortung der zweiten wenden: wie nämlich die Seele, in dem Zustande ihrer Vereinigung mit dem Geiste, vor dem Bewußtseyn erscheine. Wir setzen also voraus, daß die Seele sich durch den Schmerz, als das Mittel der Erweckung ihrer moralischen Kraft, habe belehren, und sich dem Geiste, als dem untrüglichen Leiter zu ihrem Ziele, habe zuführen lassen. So wie die Seele, durch Hervorrufung und Thätigkeit ihrer moralischen Kraft, mit dem Geiste gleichsam in Berührung kommt, so geht eine besondere, ihr sehr bemerkbare, Verän-

derung oder Umwandlung mit ihr vor. Es ist nicht etwa eine Veränderung ihres Wesens und seiner Kräfte, was sie erfährt, sondern nur eine Veränderung ihres Zustandes und ihrer Wirksamkeit, die eine Folge ihres veränderten Standpunktes ist. Die Seele bleibt was sie ist: ein Selbst, mit allen seinen Trieben, Kräften und Fähigkeiten; aber der ganze Inbegriff der Seelenlebendigkeit, das gesammte Seelenleben ist in ein neues Element eingetreten, hat sich in neue Verhältnisse seiner Beziehungen gesetzt, oder vielmehr ist in sie gleichsam hineingerückt worden. Die Seele, unser Selbst, lebt nicht mehr als ein Selbst, nicht mehr in dessen besonderem Daseyn und für dasselbe, sondern in einem allgemeineren und höheren, und folglich auch für dieses. Ihr besonderes Daseyn war ihr selbstisches: das allgemeine und höhere, in welches sie eingetreten, ist gleichsam ein entselbstetes. Es ist aber solches nicht, wiefern die Seele etwa aufhörte ein individuelles, persönliches Selbst, ein Ich, zu seyn — denn so wäre sie selbst ja vernichtet —: sondern wiefern sie sich nicht mehr auf ihre Selbstheit bezieht, den Aus- und Ein-gangspunkt ihres Lebens nicht mehr in dieser sucht und findet. Und dieß ist es, was die große Veränderung in ihrem Zustande und in ihrer Wirksamkeit hervorbringt. Ist doch an ihre Selbstheit, so lange sie diese nur fühlt und sich ihrer bewußt ist, und aus ihr und zu ihr alle ihre Bestrebungen leitet, die sich eben nur auf das Selbstseyn und Selbst-haben beziehen, ist doch an diese Selbstheit unzertrennlich der Hang, ja die Richtung zum Unheiligen, zum Bösen, zur Sünde, geknüpft; fühlt sich die Seele doch in diesem Hange, in dieser Richtung, vom Heiligen, vom Geiste, getrennt, und folglich unheilig, unfrei, unselig, unklar, unkräftig. Diese ganze Reihe von Verhältnissen verschwindet,

und eine andere, entgegengesetzte, tritt an ihre Stelle, sobald die Seele, im Aufschwunge ihrer, durch den Schmerz hervorgerufenen, moralischen Kraft, sich selbst vergißt, oder mit dem Ausdrucke des heiligsten Mundes, verleugnet. Die Selbst-Verleugnung heißt die Verleugnung des Unheiligen, des Bösen, der Sünde; und dieser folgt auf dem Fuße, nicht allein die Anerkennung und Erkenntniß des Heiligen, sondern auch das Eintreten in das Element desselben. Die Seele fühlt und findet sich, in dem Momente, wo sie von ihrem Selbst scheidet, in dem Momente der Hervorrufung der moralischen Kraft, in dem Augenblicke, wo sie gleichsam den ersten geistigen Odem schöpft, entsündiget*). Die Sünde weicht von ihr, fällt gleichsam von ihr ab wie ein veraltetes, beflecktes und befleckendes Gewand: die Seele fühlt und findet sich gereiniget, rein. So ist sie im Nu in das Element des Heiligen getreten; und beharrt sie darinne, bewegt sie sich, so zu sagen, fortwährend in dem Pendelschwunge der moralischen Kraft, so wird sie gewahr wie eine Fessel nach der andern von ihr abfällt, von der sie vorher umwunden und gebunden war. Sie wird frei, und immer freier. Nicht als ob die Freiheit Grade hätte, nicht als ob die Freiheit an sich etwa eine Energie wäre, die schwächer oder stärker seyn und werden könnte: nein, die Freiheit ist was sie ist, sie bleibt sich gleich, sie ist ewiges, unveränderliches Wesen; sondern die Seele ist es, die immer mehr von diesem köstlichen Lebenselemente schmeckt; die immer mehr in das Wesen desselben eingetaucht wird, und in dem Maße wie sie mehr in

*) Freilich kann nur Gott entsündigen; aber er entsündiget durch den Geist. Wie denn auch der Geist, was späterhin dargethan werden wird, den Glauben wirkt, zu dem die Seele, natürlicher Weise, nur die Fähigkeit besitzt.

dasselbe eingeht, sich befreiter fühlt. So nimmt der alte, edle Wein, der den Kranken erquickt und neu belebt, nicht an Stärke zu, während ihn der Kranke genießt, sondern dieser selbst ist es, welcher durch diese Labung neues Leben, neue Kraft durch Herz und Adern strömen fühlt. Und wie der Wein des Menschen Herz erfreut, so erfreut nicht blos, sondern beseliget das Element der Freiheit die Seele. Wie die Seele in der Selbst-Verleugnung und durch dieselbe entsündiget wird, in der Entsündigung aber und durch dieselbe frei, so wird sie auch in der Freiheit und durch dieselbe selig. Und von nun an können wir die besonderen Wirkungen der Einigung von Seele und Geist, in dem Gemüthe, in der Erkenntnißkraft und in der schaffenden Kraft wahrnehmen und verfolgen. Nämlich das Bewußtseyn der Entsündigung und Freiheit durchdringt die ganze Seele, erfüllt ihr ganzes Wesen, verbreitet sich gleichsam durch alle ihre Glieder: das Gefühl der Seligkeit aber hat seine Wohnstätte lediglich im Gemüthe: denn nur das Gemüth ist, wie für die Unseligkeit, so für die Seligkeit empfänglich. Es ist aber die Seligkeit der Zustand der vollkommenen Gnüge, der reinen und vollständigen Sättigung des Lebenstriebes und überhaupt aller Triebe, die aus dem geistigen Bedürfnisse der Seele entspringen. Mannichfaltig sind die Quellen der Seligkeit, aber sie ergießen sich alle in das Meer der Freiheit, das wir billig mit diesem Namen nennen, weil es, wie das des Aethers, ohne Grenzen ist. Warum macht denn aber die Freiheit selig? wie kommt es, daß sie auf das unzertrennlichste mit der Seligkeit verknüpft ist? weil sie mit dem heiligen Wesen Eines und Dasselbe ist, und weil wiederum dieses mit dem Leben Eines und Dasselbe ist: denn Leben ist Seligkeit. Wir begegnen hier dem Anfange und der Vollendung alles

Seyns, und aller Erfahrung desselben im Bewußtseyn. Etwas Höheres und Vollendeteres als das Leben können wir uns nicht denken: denn der Geist selbst ist lebendig und Leben, er wird vom Leben getragen, er ist der höchste Inhalt des Lebens; und er findet und hat im Leben und am Leben lautere Seligkeit. Aber auch die Seele ist, wie wir wissen, Seligkeitsfähiges Wesen, und zwar eben darum Seele; ihre Fähigkeit aber zur Seligkeit, wohnt, wie uns ebenfalls bekannt durch die Erfahrung unseres Lebens selbst, im Herzen, im Gemüthe. Die Seele, als Gemüth, dem Geiste innig vereiniget, wird selbst zum seligen Bewußtseyn.

Die Seele wandelt sich aber auch in klares Bewußtseyn um, und geht gleichsam in demselben auf, wenn sie sich dem Geiste einiget, und in dem Maße wie sie dieß thut. Wir sehen hier die Seele abermals auf eine besondere Weise, oder in besonderer Beziehung, in Berührung mit dem Geiste, oder vielmehr von demselben durchdrungen. Der Geist ist das Licht, das die Seele erleuchtet, wenn sie von ihm erhellt seyn will. Tag wird es erst in der Seele, wenn sie vom Lichte des Geistes bestrahlt wird. Diesem Tage muß sie aber entgegengehen, indem sie sich von der Nacht loswindet, in welcher sie lebt, so lange sie in die Selbstheit versunken ist. Zwar kann man sagen: „ist nicht die Seele von Hause aus Erkenntnißkraft? ist sie nicht vom Lichte des Bewußtseyns erleuchtet, schon wiefern sie ein Ich ist? ist nicht alles Wissen und Erkennen ihr Werk, und lediglich ihr Werk? Wo ist also die Nacht, in welche sie versunken seyn soll? und wenn die Seele schon zum Tage, zum Lichte, geboren wird, lebt sie da nicht auch im Lichte? in welches Licht sonst noch soll sie also eintreten? etwa in das Licht mystischer Dunkelheit?

in der Menschenwelt, in der Welt der Seelen. Wie kommt es nun in diese? Eine Anerschaffung des Bösen, oder ein anerschaffenes Böse in der Seele ist undenkbar: denn sie würde auf Rechnung des Schöpfers kommen. Das Böse kann also nicht aus der Seele heraus-, es muß in die Seele hinein-gekommen seyn, sie gleichsam angesteckt haben, wie ein Krankheitsstoff den Körper. Aber auch hier wiederum kann es nicht aus der Naturwelt in die Seele eingedrungen seyn: denn die Naturwelt ist des Bösen nicht fähig. Es muß demnach, da es geistiger Art ist, aus einer geistigen Welt, aus einem Reiche der Geister abstammen, dessen Begriff unserm Bewußtseyn, als selbst geistiger Art, nicht nur nicht widerspricht, sondern ihm, so zu sagen, freiwillig entgegen kommt. Aber, wenn wir nicht leugnen können, daß auch das Reich der Geister, wenn es ein solches giebt, Gottes Schöpfung ist, nicht minder als die Naturwelt: wie kommt das Böse in das Reich der Geister? Läßt sich

---

seitdem der Einwirkung des Bösen ausgesetzt sey. Und in der That scheint ein Zerstörungstrieb, der gegen das schaffende Princip in der Natur gerichtet ist und diesem auf offenbar feindliche Weise entgegen tritt, nicht zu verkennen. Auch haben wir selbst das Gefühl, wenn wir seine Erscheinung und Wirksamkeit gewahr werden, als ob hier eine feindliche Macht walte. Die Erscheinung von Raupen, Heuschrecken u. s. w., welche die Bäume und Felder verwüsten, von Hagelschlag, der in einer Viertelstunde die Ernte eines Jahres zerstört, von Wasserfluthen, Erdbeben, von Pest und pestartigen Krankheiten u. s. w. Alles dieß, scheint uns, könnte nicht blos, sondern sollte auch nicht seyn; und es fällt uns schwer, unsern eigenen Demonstrationen zu glauben, die wir nothgedrungen machen: daß Alles dieß denn doch am Ende gut sey, oder zu etwas Gutem führen müsse. So viel ist aber gewiß, daß das Böse in der Natur selbst nicht liegt, daß die Natur selbst nicht verderbt seyn kann: denn moralisches Wesen ist ja doch die Natur nicht.

ein Geist der Lüge und des Verderbens als aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen denken? Nimmermehr! Allein die Lüge sowohl als der Zerstörungstrieb (Haß) sind doch keine Elemente an sich, wie etwa das Element der Luft, oder des Wassers u. d. gl.; sondern, da sie geistigen Wesens sind, so müßten sie auch in der That an einem Geiste haften, so wie die Wahrheit und der Schöpfungstrieb (Liebe) auch nur an einem Geiste haften können. Es müßte also, wenn wir uns einen Geist der Lüge und des Verderbens denken wollten, ein solcher, nicht als aus Gott hervorgegangen und mit ihm in seliger Vereinigung bleibend, sondern als von Gott abgefallen gedacht werden. Der Begriff des Abfalls ist aber der der gänzlichen Scheidung: denn das Böse ist das reine Gegentheil des Guten. Der Geist des Abfalls, wenn es einen solchen giebt, konnte also das Böse in sich nur erzeugen, indem er das Gute in sich völlig vernichtete. Muß aber, zur Vernichtung des Guten in sich, das Böse in jenem Geiste der Vernichtung nicht schon vorausgesetzt werden? Ist hier nicht ein Zirkel in der Erklärung? Der Verfasser hat in seinem Buche über die Wahrheit eine genetische Ableitung des Bösen versucht, in welcher er sich bemühte diesem Zirkel auszuweichen; er verweiset demnach auf jenen Versuch, wirft hier aber einen Gedanken hin, welcher ihm noch näher als die dort aufgestellte Gedankenreihe das Schwarze zu treffen scheint. Nämlich das von Gott durch sein Wort geschaffene Geisterreich war und ist und wird seyn ein Reich der Liebe. Gott selbst ist dieser Liebe Anfang und Ende in dem Abglanze seiner Herrlichkeit, dem Sohne, welchem sich alle Kniee beugen sollen im Himmel und auf Erden: denn im Sohne erkennt sich der Vater, und hat sein Bestehen in ihm, als seinem ewigen Erzeugnisse*).

*) Wir bemerken hier, daß wir einen wesentlichen Unter-

Hörte Gott auf zu zeugen, so hörte Gott auf zu seyn. Was aber Gott erzeugt, ist Gott wie Er. Der Sohn liebt den Vater, wie der Vater den Sohn: denn er erblickt im Vater den Quell seines eigenen Seyns; und diese Wechselliebe erhält das göttliche Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Unerschütterlich ist der Thron der Gottheit. Diesen Thron umgiebt die Geisterwelt im seligen Anschauen näher und ferner: denn wer Gott schaut ist selig. Am nächsten stand diesem Throne der erste und höchste aller geschaffenen Geister, das reine Ebenbild der Gottheit in ihrer Fülle, aber doch nur ein geschaffenes Ebenbild. Und dieser Geist konnte allein es seyn, der abfiel, und eben darum mußte er es seyn, wenn ein Abfall geschah, weil nur er so nahe stand, um aus der Liebe den Haß, aus dem Heiligen das Unheilige, aus dem Guten das Böse zu gebären. Wie dieses? Er liebte den Vater im Sohne, und hatte durch den Sohn die Liebe des Vaters: aber er sah auch die Liebe des Vaters zum Sohne; er begriff sie, als die Fülle aller Seligkeit, aber er hatte sie nicht: nur der erzeugte Gott konnte sie haben, nicht der erschaffene Geist. Siehe da, die Klippe, woran er schei-

---

schied annehmen zwischen Erzeugen und Schaffen, zwischen Erzeugniß und Geschöpf. Erzeugen heißt: aus eigenem Wesen hervorbringen. Schaffen heißt: wirken durch eigene Kraft. Somit ist der Sohn Gottes kein Geschöpf, etwa der Erste der Erschaffenen zu nennen: denn durch ihn selbst ist ja erschaffen alles Geschöpf. „Er schafft Alles durch sein göttliches Wort." Unsere Vernunft kann hier freilich nur zusammen-fassen und halten, was eine heilige Offenbarung lehrt, nicht selbst erdenken; nur er-kennen und an-erkennen, was der Gegenstand ihrer tiefsten Forschungen ist, wonach sie ewig durstet. Diesen Durst kann keine Philosophie, ihn kann nur eine heilige Offenbarung befriedigen.

terte: die Liebe selbst. Er begehrte, grenzenlos wie seine Liebe zum Vater war, die Liebe, die nur dem Erzeugten werden konnte; und in diesem Acte des höchsten Begehrens stürzte er von seiner Höhe: denn er konnte nicht also begehren, ohne sich dem Sohne, ohne sich Gott, gleich zu stellen; er konnte sich dem Sohne nicht gleich stellen, ohne aufzuhören das Knie vor ihm zu beugen, d. h. ohne in Gottesvergessenheit zu verfallen; er konnte dieses wiederum nicht, ohne das Heiligste zu verletzen; und dieses wiederum nicht, ohne vom Heiligen abzufallen, und dieses wiederum nicht, ohne das Gegentheil und ein Gegner (Widersacher) des Heiligen zu werden. So entsprang aus der Verleugnung des Sohnes, welcher die Wahrheit und das Leben ist, weil er der Abglanz des Vaters ist, im ersten erschaffenen Geiste das Gegentheil der Wahrheit und des Lebens: die Lüge und der Tod, (die Vernichtung,) d. h. das Böse. Nicht aus Bösem entsprang das Böse, sondern aus dem Guten, aus der Liebe. Aber weder er-zeugt noch erschaffen wurde das Böse aus dem Guten, (aus Gott,) sondern er-kürt vom freiesten Geiste nach Gott. Und auch nicht das Böse wurde er-kürt (begehrt, gewollt,) sondern das Gute, aber auf dem Wege der Verletzung, der Entweihung, der Entheiligung: denn: „Niemand kommt zum Vater, denn durch den Sohn.“ Und so fiel der höchste der geschaffenen Geister von seiner Höhe in den Abgrund. Aus dem Reiche der Liebe, und der Wahrheit und des Lebens mit mehr als Blitzesschnelle gefallen, wohnte ihm von nun an ein nur der Haß, und die Lüge und der Tod. Aus einem Geiste des Lichts wurde er ein Geist der Finsterniß, aus einem Geiste der Höhe, ein Geist des Abgrunds, aus einem seligen Geiste ein verdammter. Sein Reich ist

nun die Hölle, und in die Hölle zieht er alles, was sich von ihm ziehen läßt. Sein Werk ist, wie uns die heilige Geschichte berichtet, der Fall der ersten Menschen, die er durch die Lüge der Gottgleichheit zu ihrem Verderben verlockte: denn nichts mußte ihm süßer seyn als Andere an derselben Klippe scheitern zu sehen, die ihn selbst zerschellt hatte. So kam das Böse in die Seelen, nachdem es einmal seinen Grund und Ursprung in einem Geiste gefunden.

Sind nun die Seelen böse geworden wie Satan? Keineswegs. Zwar sucht das Böse seines Gleichen zu erzeugen: dieß kann ihm aber auch nur bei seines Gleichen gelingen, d. h. bei Geistern, denen eine Freiheit zu Theil geworden, welche die Menschenseele nicht kennt. Die Freiheit der Menschenseele ist an das Gesetz der Heiligkeit gebunden, welches ihr im Bewußtseyn einwohnt. Wohl kann sich die Seele vom Gesetze abwenden und dadurch unfrei, d. h. unselig werden (und sie wurde es, sie verlor ihre Seligkeit durch Satan's Verführung;): aber das Gesetz verläßt sie nicht, sie kann ihm nicht entfliehen, da sie dem Bewußtseyn nicht entfliehen kann*); sie kann wohl durch die Verführung fallen, d. h. sündigen, gegen das Gesetz handeln, aber abfallen, d. h. vollkommen, und durch und durch, oder an sich selbst von Grund aus, von der Wurzel aus, (radical-) böse werden, wie Satan, kann sie nicht, selbst wenn sie sich ganz vom Guten abwendet und ganz dem Bösen hingiebt. Sie kann ein

*) So lange ihr nämlich das Bewußtseyn einwohnt. Der Fälle, wo sie das Bewußtseyn verlieren kann, haben wir schon gedacht, und werden ihrer auch noch gedenken, bemerken aber vorläufig, daß sich dann das ganze Verhältniß des Seelenlebens ändert.

Eigenthum des Verderbers werden, er kann sie besitzen, kann durch sie wirken, aber immer nur als durch ein Werkzeug; kurz: das Böse aus und durch sich selbst zu thun hat sie nicht die Macht: denn dazu gehört absolute Freiheit: die Seele ist aber nur zum Guten und im Guten frei; sobald sie sündiget, hat sie ihre Freiheit verloren, als welche an die moralische Kraft gebunden ist. Die Seele sündiget nicht mit moralischer Kraft, sondern nur indem sie die moralische Kraft, die Kraft der Selbstbestimmung zum Guten, von sich weiset, d. h. indem sie sich vom Bösen bestimmen läßt. Kurz, das Böse, als eigene ursprüngliche Selbstbestimmung, liegt nicht in ihr, sondern nur der Hang zum Bösen, dessen Beschaffenheit und Wirkungen wir noch zu untersuchen haben. Um aber diese Untersuchung gründlich einzuleiten, müssen wir das Wesen des Radical-Bösen noch etwas näher auseinander sezzen. Kant nimmt ein Radicalböses im Menschen an; wir meinen aber, er habe hiemit nichts anderes als den Hang zum Bösen andeuten wollen und diesen Begriff nicht in seinem ganzen Umfange aufgefaßt; wie wir diesen jetzt vollständig zu umfassen gedenken. Hiezu gehört aber, daß wir die Freiheit eines Geistes mit der Freiheit der Seele vergleichen. Wir sagten bereits, daß den Geistern eine Freiheit zuzuschreiben wäre, welche die Menschenseele nicht kennt. Jetzt fragt es sich: wie mag jene Geisterfreiheit beschaffen seyn? Zunächst stellen wir den Satz auf, dessen wir schon früher gedachten: daß ein Geist, als Geist, keine Person ist. Die Seele ist Person, Ich, indem sie im Geiste, (im Bewußtseyn) vorstellt. Die Seele ist nicht selbst Geist, erzeugt das Licht der Erkenntniß nicht in sich selbst, sondern es wird ihr gegeben, in und mit dem Bewußtseyn. Der Geist ist aber das Licht, das Bewußtseyn selbst.

Auch er ist ein Ich, aber kein durch Vermittelung der Vorstellung, kein durch Einstrahlung erzeugtes, sondern ein ursprünglich sich selbst ausstrahlendes Ich. In unsere Seele strahlt das Bewußtseyn ein (wie wir früher Einl. III. gezeigt;): aus dem Geiste strahlt es, sich selbst erzeugend, hervor. Unser Bewußtseyn verhält sich zum Bewußtseyn der Geister, wie die Erleuchtung der Planeten zum Lichte der Sonnen. Hier geht mit Einem Schlage unsere Abhängigkeit, und die Freiheit der Geister hervor. Ein Geist ist also durch sich gut oder böse; die Seele ist gut oder böse nur wiefern sie sich an den guten oder bösen Geist anschließt. Kann denn aber ein Geist, wie wir hier sein Wesen geschildert, böse seyn oder werden, ohne aufzuhören Geist zu seyn, d. h. ohne vernichtet zu werden? Wenn der Geist das Licht ist, wie kann es einen Geist der Finsterniß geben? Um dieß uns denkbar zu machen, — denn an der Wesenheit des bösen Geistes, als eines Geistes der Finsterniß, dürfen wir, nach dem Zeugnisse unserer heiligen Offenbarung, wenn wir sie wirklich für göttliche Belehrung halten, nicht zweifeln — müssen wir abermals höher steigen, und das Verhältniß des geschaffenen Geistes zum Urgeiste zu erforschen suchen. Der Urgeist, der lebendige Gott, erzeugt aus sich das ewige Licht. Aus diesem ewigen Lichte sind alle Lichter des Geister-Himmels hervorgegangen, d. h. geschaffen worden. Sie theilen also sein Wesen, aber nicht seinen Ursprung: denn sonst wären die Geister alle: Söhne Gottes. Es ist aber nur Einer der eingeborne Sohn des Vaters in Ewigkeit. Die Geister also schauen das Angesicht des Vaters nur durch den Sohn, durch welchen und zu welchem sie geschaffen sind. Daß sie es schauen können, ist das Werk des Sohnes, der ihnen dieselbe Schaukraft

mittheilte, die er selbst besitzt. Und diese Schaukraft ist ihr Licht, ihr geistiges Wesen. Dieses kann nicht von ihnen genommen werden: denn es ist Licht vom ewigen Lichte. In so fern bleibt also jeder Geist ein Licht, auch wenn er sich in die Finsterniß stürzte. Aber er stürzt sich in die Finsterniß, wenn er sich von dem Angesichte Gottes wegwendet; und er hört auf das Angesicht Gottes zu schauen, wenn er sich vom ewigen Lichte wegwendet, durch welches er es erblickt. Vom Lichte weggewendet schaut also der Geist, der dieß thut, nur in die Finsterniß, und in dieser Finsterniß erschaut er nur sich selbst in seiner Gottverlassenheit. Sein reines Selbstseyn, sein nicht in Gott seyn ist seine Verdammniß. Gott ist das Leben und die Seligkeit. Der abgefallene Geist erschaut also nur die Unseligkeit und die Vernichtung; er schaut sie in sich selbst, oder: er schaut, er erkennt sich selbst als unselig und vernichtet. Dieß ist das Loos und die Strafe des abgefallenen Geistes: daß er, als Geist, nicht aufhören kann zu seyn und zu schauen und zu erkennen, daß er aber als abgefallener, als böser Geist, ein Zeuge seiner Unseligkeit und Vernichtung seyn muß. Diese Vernichtung würde ein Widerspruch seyn, wenn sie vollendet wäre: sie kann ihm daher nur als ein fortwährendes Werden, oder als ein ewiges Aufhören zu seyn erscheinen: als eine ewige Selbstverzehrung. Sein Wurm stirbt nie, die Flamme seines Schmerzes (der Unseligkeit) erlischt nie: denn sie hat eine ewige Nahrung in seinem Seyn: aber dieses Seyn selbst ist nur eine ewige Auflösung des Seyns; er kann ihr nicht entrinnen: denn er ist „mit Ketten der Finsterniß gebunden." Allerdings geräth die Seele, die sich dem Bösen ergiebt, in gleiche Verdammniß: aber es ist dieß nur zeitliche Verdammniß, so lange

die Seele selbst nur zeitliches Wesen ist. Tritt aber die Seele in das Reich der Geister, nachdem sie aufgehört hat zeitliches Wesen zu seyn, so muß sie der Richter richten nach der Seite, auf welcher er sie findet. Jedoch wir dürfen späteren Betrachtungen nicht vorgreifen, und bleiben bei unserm Gegenstande stehen. Die Frage war: giebt es ein radicales Böse in der Seele? und die Antwort ist verneinend ausgefallen, weil nur ein Geist sich ganz von Gott wegwenden, ganz von Gott abfallen kann, weil nur er sein Seyn, das Licht, in sich selbst hat.

Aber noch bleibt in dieser Hinsicht ein Zweifel, oder vielmehr ein anscheinender Widerspruch übrig, in den wir uns mit uns selbst zu setzen scheinen. Kann denn die Seele die Vernunft nicht verlieren? nimmt sie dann nicht ganz die Stelle des bösen Geistes ein? d. h. wird sie nicht dann radical-böse? Wohl wissen wir, und haben es selbst nachgewiesen, daß die Seele die Vernunft verlieren kann: es geschieht dieß in jeder der von uns sogenannten Seelenstörungen. Allein, welches ist dann ihr Zustand? sie ist alsdann freilich, wir leugnen es nicht, in der Gewalt des bösen Geistes, sie ist von ihm besessen: jedoch sie schaut die Finsterniß nicht wie er; sie ist unselig, sie leidet an Selbstverzehrung: aber sie ist nicht zum Anschauen dieses Zustandes verdammt: denn das Licht der Selbstanschauung ist ihr entzogen. So lange es noch vorhanden ist, schaut sie auch ihren Richter, ihr Gewissen, und in ihm den guten Geist, so sehr sie auch immer den Werken der Finsterniß ergeben sey. Also das Resultat von allem bisherigen ist: die Seele kann böse werden, aber nicht wie Satan böse ist: aus innerem Principe, sondern nur von ihm umstrickt und fortgerissen, als wozu wir ihr einen natürlichen Hang zugestanden haben. In Beziehung auf ein ursprüngliches, ihr einwohnen-

des Böse kommen wir auf unsere frühere Behauptung zurück, daß dasselbe nicht Statt finde: denn von Hause aus ist ihr der Genius des Guten, im Bewußtseyn *), mitgegeben, und in der moralischen Kraft die Fähigkeit das Böse zu meiden und das Gute zu thun: was nicht seyn könnte, wenn die Seele von Hause aus böse wäre: denn das Böse schließt das Gute aus.

Nachdem wir uns nun hinlänglich, wie wir meinen, gegen den Gedanken gesichert haben, daß die Seele ursprünglich böse sey, liegt uns noch ob

---

*) Hiebei könnte uns noch ein Einwurf in Beziehung auf die Möglichkeit eines bösen Geistes gemacht werden. Nämlich man könnte sagen: „Wenn das Bewußtseyn der gute Geist ist, und wenn der böse Geist, als Geist, Bewußtseyn nicht blos hat, sondern ist, so ist er ja, vermöge seiner Geistigkeit selbst schon guter Geist, und kann folglich nicht böse werden: er muß gut bleiben, auch wenn er sich von der Quelle alles Guten getrennt und losgesagt hat; kurz: er ist an sich gut.“ Aber eben dieses an sich gut seyn vernichtet die Güte: denn es ist auch zugleich ein für sich gut seyn, ein für sich Selbst seyn: Selbstigkeit. Diese finden wir in Gott nicht, der doch die Güte selbst ist: denn Gott lebt nicht an sich allein, er lebt in und mit seinem ewigen Erzeugten, und für ihn. In dieser Hingabe des Lebens, in dieser Liebe, besteht die Güte, die Heiligkeit des Bestehens. Das Gute selbst also wird in Böses verwandelt, das Licht selbst in Finsterniß, wenn es nur sich selbst strahlt. Es ist daher kein unwahreres Wort ausgesprochen worden als das: „Gott liebt sich selbst.“ Nein, der Satan, die Urselbstsucht, „liebt sich selbst,“ weil er die Liebe Gottes verwirkt hat, und verzehrt sich dadurch in sich selbst, da er keine andere Nahrung seines Seyns hat als sein eigenes Wesen. Und so ist es sogar mit jeder Seele der Fall, die sich selbst liebt. Und so löset sich denn auch dieser scheinbare Widerspruch in sich selbst auf.

zu zeigen, wie denn die Seele böse werden könne. Durch den Hang zum Bösen, war unsere uranfängliche Annahme. Die Beschaffenheit und die Wirkungen dieses Hanges zu untersuchen ist der letzte Theil unserer Aufgabe in diesem Kapitel.

Vorerst müssen wir eine Anlage, oder einen Keim des Bösen in der Seele von dem Hange derselben zum Bösen unterscheiden. Anlage und Keim bezeichnen uns das Vermögen, die Kraft, ja die Bestimmung eines Dinges oder Wesens; der Hang aber oder die Neigung bezeichnet uns die Richtung, das Ziel, dieses Vermögens oder dieser Kraft. Es fragt sich nun: haben wir, hat unsere Seele, ursprünglich eine Bestimmung zum Bösen? Denn wo eine Bestimmung vorhanden ist, da ist auch die Einrichtung zu ihr gegeben. Nun ist aber die Einrichtung unseres ganzen Wesens, laut unseres Bewußtseyns, göttlich — denn unser Bewußtseyn widerspricht dem Gedanken des Gegentheils —: folglich können wir auch keine Bestimmung, folglich auch keine eigentliche Kraft, kein wahres Vermögen zum Bösen ursprünglich in uns tragen. Gleichwohl müssen wir dieses Vermögen besitzen, wir könnten sonst das Böse gar nicht thun. Ja, es läßt sich sogar annehmen, daß dieses Vermögen mittels einer Anlage oder eines Keimes entwickelt werde, wenn es denkbar ist, daß etwas dergleichen von außen her in die Seele gelangen könne, einem Samen gleich, der einmal in die Erde gelegt, darinne fortwuchert. Denn wenn das Vermögen der Seele zum Bösen kein ursprüngliches durch die Einrichtung des Schöpfers gegebenes ist — wie es erwiesen ist —, so folgt, daß irgend ein Vermögen der Seele zum Guten lediglich durch Verderbniß von außen her, in ein Vermögen zum Bösen umschlagen müsse. Zu diesem Ende mußte aber bewie-

sen seyn, daß das Böse, einem Ansteckungsstoffe gleich, schon vorhanden war, ehe es in die Seele trat; wie wir diesen Fall gleich beim Beginne der jetzigen Untersuchung als möglich gedacht haben. Nun haben wir aber diesen Beweis nach Kräften wirklich geführt; und es bleibt nichts übrig als zu zeigen wie dieser Ansteckungsstoff von außen in die Seele gedrungen sey; das heißt mit andern Worten: es ist nur noch zu zeigen wie der Verderber auf die sämmtlichen Menschenseelen eingewirkt habe, da wir den Hang zum Bösen in allen Seelen finden. Die göttliche Offenbarung, wenn wir ihr glauben, berichtet uns diesen Vorgang auf sehr einfache Weise; und wir setzen diesen Bericht als bekannt voraus; unsere Sache ist es nur uns das Geschehene denkbar zu machen.

Zuerst wollen wir eingestehen, daß der Hang der Seele zum Bösen schon selbst etwas Böses, ja daß er das ursprünglich-Böse in der Seele sey, was man gemeinhin die Erbsünde nennt, wovon wir aber eben nicht zugeben, daß es in der Einrichtung, in der Bestimmung der Seele liege. Es kommt uns daher die heilige Geschichte sehr willkommen entgegen, wenn sie uns sagt, daß dieser Hang sich der Seele gleichsam angehängt habe, daß er ihr, so zu sagen, angehaucht worden sey, und so ihre ursprüngliche Reinheit getrübt habe. Hiebei ist nichts nöthig als in den Seelen, die er traf, eine Empfänglichkeit anzunehmen, die an sich noch gar nichts Böses ist, wie etwa, wenn wir das Beispiel einer körperlichen Krankheit anführen dürfen, die Empfänglichkeit für die Blattern bei Entstehung derselben noch gar nichts Krankhaftes war. Sie wurde es erst, sie wurde zur Krankheits-Anlage, nachdem die Ansteckung gefaßt hatte und die entstandene Krank-

heit ihren Keim auch auf künftige Geschlechter fortpflanzte. So waren die ersten Seelen nur empfänglich für die Verführung durch die Lüge; aber die Lüge reizte sie zur Sünde; und so trugen von nun an alle von ihnen abstammenden Seelen den Keim zur Sünde in sich. Aber welche Richtung nahm denn die Lüge um das Gift des Verderbens in die ersten Seelen zu hauchen? Sie wendete sich an den ursprünglichsten Trieb, den Lebens-Trieb, und lockte ihn auf eine falsche Bahn, auf die Bahn des Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz. Ohne Verführung wären die ersten Menschenseelen dem Gesetze treu geblieben: denn sie hatten in ihm das Leben. Ein anderes, ein höheres Leben, als sie in reiner Unschuld besaßen, wurde ihnen vorgespiegelt, und sie vergaßen das Gebot, und fielen. Hier haben wir Alles, was wir brauchen, um den Hang zum Bösen in seiner Entstehung zu erklären. Zwar giebt unser Bewußtseyn uns von jener Urthatsache keine Kunde, aber es bestätiget die Beschaffenheit und Wirkung derselben an den Erfahrungen unserer eigenen Seele. Unwillkührlich beschleicht uns der Hang zum Bösen in früher Zeit, und wir gehen denselben Weg, den die ersten Seelen gingen. Der Hang zum Bösen zieht uns vom Guten ab und entzweiet unsere Seele mit dem Heiligen. Der Hang zum Bösen führt nothwendig die Feindschaft gegen das Gute herbei. Wir wollen das Böse nicht: wir wollen das Leben; aber wir sind verblendet, daß wir das Leben nicht erblicken, wo es ist, sondern da zu finden wähnen, wo es nicht ist. Das ist es, daß der Geist des Bösen die Sünde süß gemacht, als Lebensnahrung dargeboten hat, was die Seele zur Sünde hinneigt. So wird der Fisch am Hamen gefangen. Immerfort zieht es uns zur Sünde hin, weil wir das Leben hier unmittelbar zu ergreifen meinen, indem wir

das Leben nur in der Freiheit finden können: und der Act der Sünde macht uns frei vom Gesetze. Das Gefühl der Freiheit war es womit der Geist des Bösen die ersten Seelen lockte. Er selbst war frei: losgerissen nämlich von dem Bande der Liebe; und zu gleicher Freiheit verführte er, indem er das Gesetz als eine Schranke, als eine Fessel verdächtig machte. Und so wird noch täglich diese Fessel von jeder Seele abgeschüttelt, die sich vom Hange zum Bösen verführen läßt, um sich der Freiheit zu erfreuen. „Ihr werdet seyn wie Gott," war des bösen Geistes Losung. Er konnte keine andere, keine verführerischere geben: durch sie war er selbst gefallen. Wie sollte die Seele von selbst aus dem Gehorsame fallen, da sie im Gehorsame selig war? Nicht ihre Seligkeit, der Gehorsam mußte ihr verleidet werden als ein Hinderniß höherer Seligkeit, höheren Lebens. Der Verderber selbst war durch das Streben nach höherer Seligkeit als ihm werden konnte, gefallen: und so impfte er das Gift seines Abfalls den ersten Menschenseelen ein. Daher das unendliche Begehren der Menschenseele. Es schlief noch in den ersten Seelen, oder vielmehr sie hatten volle Gnüge, als sie noch nicht sich, nur Gott schauten. So wie sie von Gott absahen, lernten sie auf sich blicken, und erkannten ihr Bedürfniß, ihre Armuth, ihre Blöße: denn was ist die Seele ohne Gott? Daher noch heutzutage, sobald das Selbst erwacht, hat das Begehren kein Ende. Und das Selbst erwacht im Augenblicke der Gottvergessenheit, der Sünde. „Wie? — kann man sagen — erwacht nicht unser Selbst ganz natürlich?" Ja wohl; aber eben dieses natürliche Selbst-Erwachen ist der Beweis unserer Ungöttlichkeit, unseres Gefallenseyns. Das Bewußtseyn unseres Selbst ist auch das Bewußtseyn unserer Schwäche, unseres Elends, unserer Verderb-

niß. Statt daß wir Gott in uns tragen und in ihm selig seyn sollten, schleppen wir uns nun mit unserm Selbst herum, haben nichts als dieses vor Augen (so lange wir natürliche Seelen sind,) und leben daher immerfort in der Sünde. Alles Selbstseyn- und Selbsthaben-Wollen ist Sünde. Daher ist die Selbstigkeit das Urböse in der Seele, wie sie das Urböse überhaupt ist. Der gefallene Geist wurde ein reines Selbst. Er führte die Seelen zu ihnen selbst, indem er sie von Gott abführte, und führte sie von Gott ab, indem er sie zu ihnen selbst führte. Er führte sie aber auch dadurch zu ihm selbst, in sein Reich, in das Reich der Unseligkeit. Nun erwacht aber das Selbst, früher oder später, in jeder Seele, die auf diese Welt kommt: und in dieses Selbst-Erwachen ist der Hang zur Sünde eingeschlossen. Das in den ersten Seelen durch die Verführung des bösen Geistes aufgehende Selbst ist gleichsam zum Schwerpunkte des Lebens geworden, in welchen alle künftige Geschlechter hineingefallen sind. Dieser Fall aus dem Lichte in die Schwere gehört der Gattung an; er ist die eingeimpfte, die ererbte Sünde, in welcher jede Seele geboren wird, der Keim aller Schuld, der Same alles Unkrauts, welches in den Seelen wuchert. Und diesen Samen hat der Feind gesäet, nicht Gott; aber die Seele hat ihn durch den Ungehorsam, durch das Verlassen des Gesetzes, empfangen; sie ist nun vom Bösen angesteckt. Wir können also der Seele eine Anlage zum Bösen, ja einen Keim des Bösen, sogar ein Ur-Böses, ein Radical-Böses nicht absprechen, wiewohl darum die Seele selbst nicht böse ist: geht ja doch mit dem Unkraute auch der Waizen auf, und ist doch so manche Seele reicher an Waizen als an Unkraut. So wäre demnach der Hang zum Bösen mit dem Hange zum Selbstseyn, an welchen sich der

zum Selbsthaben nothwendig anschließt, weil Seyn ohne Haben nicht denkbar ist, Eines und Dasselbe; und wir hätten folglich diesen Hang seiner Beschaffenheit nach erkannt. Es bliebe also nur übrig nach den Wirkungen desselben in der Seele zu spüren, um hieraus begreiflich zu machen wie der Hang zum Bösen sich als das trennende Princip zwischen Geist und Seele beurkundet; was eigentlich der Kern der Aufgabe für unsere jetzige Untersuchung war. Allein wir müssen vorher noch mit ein Paar Worten Denen begegnen, die da behaupten, daß der sogenannte Sündenfall nichts weniger als ein Vergehen, sondern ein nothwendiges Ereigniß, und der erste Schritt zur Ausbildung des menschlichen Geschlechts, und zu dessen Vorwärtsschreiten zum Ziele seiner Vollendung war. Wenn die Vollendung des menschlichen Geschlechts seine Heiligung für die Seligkeit eines ewigen Lebens ist, so kann unmöglich der Hang zum Bösen, den wir als identisch mit dem Erwachen zum Selbstseyn dargethan haben, zum Ziele führen. Man sagt zwar, gerade durch diesen Hang werde die moralische Gegenkraft geweckt, und zu ihrer eigenen Entwickelung aufgeregt und gleichsam angefacht, so daß sogar das sich entwickelnde Böse im Menschen die Nahrung sey, durch deren Aufzehrung (Selbst-Ueberwindung) die Seele im Guten wachse und zunehme. Das Gute nährt sich aber nicht vom Bösen, sondern vom Guten; je stärker die Macht des Bösen ist, desto leichter unterliegt die Kraft des Guten; und weit entfernt, daß sie von dem Hange zum Bösen geweckt würde, wird sie vielmehr durch denselben betäubt und eingeschläfert: wie jede Seele aus eigener Erfahrung bezeugen kann. Es ist uns daher unmöglich diese Ansicht für wahr zu halten, um so weniger, je mehr sich aus dem Folgenden ergeben wird, daß die Wirkung des Hanges zum Bösen

so scheint es allerdings; dafür möge uns aber das Licht eines sich selbst verstehenden Verstandes bewahren!" Allein wer so spricht, hat keine Vorstellung von der Nacht, die hier gemeint ist. Es ist die Finsterniß der Seele, d. h. die Blindheit des moralischen Auges für die Welt des Geistes, für die moralische Welt, das Reich des Guten oder der Wahrheit: denn Wahres und Gutes sind Eins. Es ist ein geistiges Nicht-sehen, bei welchem sehr wohl alle irdische Wissenschaft und Klugheit, nicht blos bestehen, sondern auf das fruchtbarste gedeihen kann und wirklich gedeiht. Ja eben ist es die Befangenheit im irdischen Licht, dem natürlichen Erzeugnisse der Sinne und des Verstandes, ohne welches wir zwar auf unserm irdischen Pfade im Finstern tappen, welches aber, unsere Seele durch und durch erfüllend, uns das höhere, reinere, die Ewigkeit erhellende Licht des Geistes nicht erblicken, und da, wo dieses strahlt, nur Dunkelheit ahnden, oder vielmehr mit fester Ueberzeugung voraussetzen läßt. Daher der eingeborne Unglaube, der natürlichen, d. h. im bloßen Selbst lebenden Seele. Und dieser Unglaube ist ihre Blindheit: denn er ist nichts anderes als die Unfähigkeit, über das Zeitleben hinaus noch ein höheres anzuerkennen. So ist für uns Alle am Tage der Glanz der unendlichen Sterne nicht da; wenn er aber erscheint, so ist das, was vorher für uns Tag war, in Nacht versunken, und wir erkennen nun erst, in welchen engen Horizont wir gebannt waren, jetzt, nachdem uns der unendliche, Sonnenerfüllte, Aether aufgethan worden ist. Einen solchen geistigen Aether mit ewigem Lichtglanze erfüllt gewahren wir, wenn wir durch den Aufschwung unserer moralischen Kraft die engen Grenzen unseres Selbst verlassen haben, innerhalb welcher unsere ganze Erkenntniß, alles unser Wissen sich eben nur auf unser

irdisches Daseyn beschränkt, und uns dieses noch dazu eben nur in selbstischen Beziehungen erblicken läßt. Hier ist Maß und Zahl, und die kluge Berechnung beider, zu Hause. Allein nur das Endliche kann gemessen und berechnet werden: über das Endliche hinaus, im Reiche des Geistes und der Freiheit, hört Maß und Zahl auf. Das ist es aber gerade, woran sich Die stoßen, die an den irdischen Maßstab gebunden sind. Sie wollen etwas Handgreifliches, etwas Augen-fälliges haben, wenn von geistiger Erkenntniß und Klarheit die Rede ist. Auch läßt sich ihnen nicht beweisen, daß das Geistige nicht handgreiflich und augenfällig seyn könne. Zwar sehen wir Alle durch das Licht, aber wir erkennen nicht Alle das Licht; das Licht aber erkennen, heißt: die Wahrheit erkennen: denn das Licht ist der Geist, und der Geist ist die Wahrheit. Und dieses Erkennen macht erst das geistige Sehen aus: das Bewußtseyn, daß wir im Lichte sind, daß uns die Wahrheit trägt und hält; ein Bewußtseyn, welches eben so wohl als das der Freiheit, mit dem Gefühle der Seligkeit verknüpft ist: denn die Erkenntniß der Wahrheit macht uns frei; und ohne sie gelangt nicht einmal die moralische Kraft zur Wirksamkeit. Denn ein Ziel ihrer Thätigkeit muß sie haben; und dieses kann sie nicht im Dunkeln finden: das Licht des Geistes muß ihr leuchten auf ihrem Wege. Jeder geistige Lichtpunkt aber entzündet in der Seele Klarheit, und führt sie von einer Klarheit zu der andern; gerade so wie die ihres Selbst sich entledigende Seele frei und immer freier wird. Nicht das Licht wird lichter, sondern die Seele wird mehr und mehr vom Elemente des Lichts, d. h. vom Geiste, erfüllt, welcher lautere Klarheit ist und mit seiner Klarheit Alles durchleuchtet. Und mit Recht heißt es: „eine andere Klarheit hat die Sonne, eine

andere der Mond" u. s. w. Denn wie der Strahl der Sonne ein Selbstleuchten, der des Mondes nur ein Wiederglanz ist: so ist die Erkenntniß der Seele, wiefern das Bewußtseyn, der Geist, nur in ihr ist, in sie hineinleuchtet, auch nur ein vermitteltes und durch die Selbstigkeit der Seele getrübtes Erkennen der Wahrheit: hingegen, wiefern die Seele im Bewußtseyn, im Geiste lebt, geeiniget diesem höheren Elemente durch den Sieg der moralischen Kraft, erkennt sie auch die Wahrheit rein, ungefärbt und ungetrübt, und ist in dieser Erkenntniß selig. Hat sich die freie Seele dem freien Geiste geeiniget, so theilt ihr dieser, schärfer als ein zweischneidig Schwert, die Kraft mit, allen Schein und alle Täuschung, allen Irrthum und alle Lüge zu durchschauen, und in allen Beziehungen und Verhältnissen der Anschauung, des Begriffs, und der Idee, nur die Wahrheit zu gewahren. Eine Sicherheit, eine Gewißheit des Erkennens, welche der des Lebensbewußtseyns selbst gleich kommt. Es giebt keinen anderen Namen für diese Wahrheit und Gewißheit, als den der Weisheit, und zwar nicht jener müßigen und speculirenden Weisheit, die sich Wissenschaft nennt, sondern derjenigen, ohne deren Leitung das Leben der Seele selbst auf jedem Schritte Gefahr läuft in Irrwege und Schlingen aller Art zu gerathen, und vielleicht für immer das Ziel, nicht blos aus dem Auge, sondern auch aus der Richtung der Kraft zu verlieren, ohne dessen unabläßliche Verfolgung alle Weisheit Thorheit ist. Wie fremd allen Denen, deren Seele noch nicht durch Selbst-Verleugnung sich dem Geiste geweihet, geheiliget, geeiniget hat, von der Erkenntniß der Wahrheit entfernt sind, sieht man daraus, daß sie überhaupt noch zweifeln können daß es eine Wahrheit gebe, oder die wenigstens daran zweifeln daß die Wahrheit für die Menschenseele erkennbar

sey, und daher, in der Gewißheit keine befriedigende Antwort erhalten zu können, spöttisch fragen: was ist Wahrheit? Ihre Selbstsucht macht sie blind; und so lange sie diese nicht ablegen, erblicken sie auch das Licht des Geistes nicht, und nennen die Andern Mystiker, die von diesem Lichte, als von der Wahrheit, reden. Sie haben Recht auf ihrem Standpunkte: denn der Geist ist ihnen etwas Mystisches, d. h. Verborgenes. Aber darum ist ihnen auch das Heilige nichts, in dessen Kreis sie nur durch die Verleugnung ihres Selbst eintreten können. Die Selbstigkeit ist aber für immer aus diesem Kreise verbannt, sie ist „nicht geschickt zum Himmelreich;" und das Himmelreich ist das Reich der Wahrheit. Die Wahrheit ist das heilige Seyn, wie die Lüge das unheilige ist; und so leben Jene immerfort in der Lüge: sie betrügen sich selbst um die Wahrheit, weil sie nicht von ihrem Selbst lassen wollen, und sich darum dem Geiste nicht einigen können. Es ist eine unübersteigliche Kluft zwischen ihnen und denen bevestiget, die im Geiste leben. Wo der Geist ist, da ist Freiheit; und darum sind auch jene Selbstlinge nothwendig Leugner der Freiheit, wie sie Leugner der Wahrheit sind. Es hängt Eines an dem Andern. Es giebt aber auch redliche Forscher, welche die Wahrheit suchen. Nun wohl! der Weg ist ihnen angezeigt, auf welchem sie dieselbe finden können; und was sie an Wahrheit erringen und besitzen, auch in dem was gemeinhin Wissenschaft genannt wird: sie verdanken es nicht ihrem Selbst, sondern dem Geiste.

Die Einigung der Seele und des Geistes offenbart sich aber auch an der schaffenden Kraft, die gemeinhin Phantasie genannt wird. Mannichfaltig sind die Aeußerungen der schaffenden Kraft, wie

wir dieß früher (Buch 1. Kap. 5.) betrachtet haben; und sie ist eben so geschäftig im Leben, (als Thatkraft) wie in der Wissenschaft und Kunst. Doch konnte dieß noch nicht hinlänglich ersehen werden aus der eben angeführten allgemeinen Betrachtung der schaffenden Kraft, wo dieselbe nur als reine Anlage uns vor Augen stand, und wo zu diesem Ende, und um sie als solche zu erblicken, unser Hauptgeschäft war, sie von allen Beimischungen zu säubern. Was immer die Seele aus der Tiefe ihres Inneren hervorbringt, erscheine es als lebendige That, oder als wissenschaftliches Lehrgebäude, oder als Werk der Kunst: es ist lediglich das Erzeugniß der schaffenden Kraft, die nach Verschiedenheit der Richtung, die sie nimmt, und des Elements, in dem sie wirkt, auch auf verschiedene Weise thätig erscheint. Wie denn nun aber, so lange wir noch an unserm Selbst hangen, unsere ganze Seele mit allen ihren Kräften im Dienste dieses Selbst befangen ist, so ist es nicht zu verwundern, wenn auch die schaffende Kraft von diesem Einflusse nicht frei ist, um so weniger, da sie, erwiesener Maßen, ohne Gemüth und Erkenntnißkraft der Wärme und des Lichts ermangelt. Wie will aber ein von der Selbstigkeit beengtes Gemüth und Erkenntnißvermögen ein reiner Reiz und Leiter für die schaffende Kraft seyn? Und als Reiz dient ja das Gemüth, als Leiter das Erkenntnißvermögen der schaffenden Kraft! Wie ganz anders muß sich das Wirken der schaffenden Kraft gestalten, wenn sich die Seele dem Geiste geeiniget hat, dem diese Kraft so nahe verwandt ist, ja aus dessen Urborn sie in reiner Fülle quillt, die nur durch die unglückselige Selbstigkeit der Seele getrübt wird. Ist sie von dieser gereiniget, so strahlt die Wissenschaft in reiner Wahrheit, die Kunst in reiner Schönheit, und das Leben in reiner Tugend. Wir leug-

nen ja nicht, und eben so wenig verachten wir, sondern preisen und erheben auf alle Weise die Wahrheit der Wissenschaft, die Schönheit der Kunst, und jede Tugend, die aus kräftigem Seelenleben hervortritt: aber auf der Behauptung beharren wir fest: daß ohne Einigung der Seele und des Geistes von Allem diesem nichts möglich sey. Ist etwas von allem diesem ohne Genius möglich? Und was ist denn der Genius? es ist der Geist, der sich überall, wo ihm das Selbst nicht entgegentritt, in der Seele offenbart. Je tiefer in ihr Selbst versunken, desto verschlossener dem Genius ist die Seele; und je bereitwilliger von ihrem Selbst zu scheiden, desto geöffneter dem Geiste. Merkwürdig sind daher die Worte des wohlerfahrenen Dichters:

„Giebst du dem Genius ein Gastgeschenk:
gleich giebt er dir ein schöneres zurück!"

Welches Gastgeschenk ist hier gemeint? Kein anderes als das der Selbstheit, die, indem sie ihrer selbst bewußt ist, zur Selbstigkeit wird. Daher alle Stümperei, alle Falschheit der selbst-geschaffenen Wissenschaft, Kunst und That. Alles mit dem Selbst-Bewußtseyn und aus dem Selbst-Bewußtseyn Erzeugte trägt das Gepräge seines Ursprungs, der Selbst-Verdorbenheit an sich. Man wird dieß nicht zugeben wollen. Wer aber je die Stimme des Genius in sich vernommen hat und ihr gefolgt ist, wird eingestehen, daß allezeit, wenn sie ertönte und vernommen wurde, das Selbst der Seele schwieg, und der Gedanke, das Bild, der Entschluß, jedes in seiner Sphäre, als der Keim von etwas Edlem, Hohem, Vollendetem, aus dem Geiste zur Seele emporstieg. So muß denn auch die schaffende Kraft begeistet werden, wenn sie wahre Frucht tragen soll. Nicht immer zwar ist die Seele zum

Schaffen geneigt und tüchtig; aber wenn sie das süße Bedürfniß des Erzeugens in sich fühlt, so kann sie nur, gereiniget und geläutert vom Selbst-Streben, die Weihe erlangen, ohne welche, auch bei dem kräftigsten Schöpfungsvermögen, ihr Hervorbringen des Charakters des Wahren, Schönen und Guten ermangelt, und den Preis im Gebiete von Wissenschaft, Kunst und Tugend nicht davon trägt. Wie aber das Gefühl des Heiligen, und die Erkenntniß des Wahren selig macht, so auch die rein schöpferische That; was Jeder, dem es gegönnt ward in Wissenschaft, Kunst und Leben rein schöpferisch wirksam zu seyn, aus eigener Erfahrung bestätigen kann; eine Erfahrung, in welcher die Seele am allerdeutlichsten erkennt, daß sie göttlichen Ursprungs ist.

Fünftes Kapitel.

Seele und Geist in Geschiedenheit.

Wenn die Macht des Bösen über die Seele die Oberhand gewonnen, wenn der warnende, der strafende Schmerz vergeblich seinen Stachel versucht hat die schlafende moralische Kraft zu erwecken, wenn der Geist des Lichts mit seinen Strahlen die Nebel der Selbstigkeit nicht durchbrechen, nicht erhellend, erwärmend, kräftigend in die Seele dringen kann: so zieht der Geist der Finsterniß als Sieger in die unverwahrte, ja ihm zugeneigte Seele ein, und macht sie eben so einheimisch im Elemente der Unfreiheit und Unseligkeit, als der Geist des Lichts, wenn sich die Seele durch ihre moralische Kraft ihm einiget, sie in das der Freiheit und Seligkeit einführt. Oft wechseln beide entgegengesetzte Zustände in derselben Seele in kürzeren oder längeren Zwischenräumen mit einander, je nachdem das eine oder das andere der ihr einwohnenden Principien die Oberhand gewinnt: denn auch besiegt von der Kraft des Guten wird doch die Macht des Bösen in der Seele nie ausgerottet, so

wie diese wiederum ihrer Herrschaft nie ganz sicher ist, weil das Gewissen eben so wenig zu vertilgen ist als das Selbst. Und so giebt es denn in sehr vielen Seelen ihr ganzes Leben hindurch einen solchen Herrscherwechsel, welcher durch Temperament und Naturell nur allzusehr begünstiget wird. Weniger sind diesem Wechsel solche Seelen unterworfen, die frühzeitig, weil die Anlage dazu in ihnen war, zu einem Charakter herangereift sind. In diesem Falle ist der Grund des Seelenlebens fester und die Richtung des Strebens der Seele beharrlicher; nur daß hier leider meistentheils der Uebelstand eintritt, daß, je fester ein Charakter, desto tiefer er in das Selbst eingewurzelt, desto schwieriger von diesem ab und auf die Seite des Geistes zu ziehen ist. Freilich, wenn einmal ein fester Charakter sich für das Gute entschieden hat, wird er auch so leicht nicht wanken, und es gehören starke Anfechtungen dazu ihn von seiner Richtung zum Edlen abzubringen. Ein Paulus ist ein eben so eifriger Anhänger des Herrn, als ein Saulus ein eifriger Verfolger desselben war. Aber wie viele Seelen, denen ein fester Charakter einwohnt, lassen sich, wenn sie mit und in dem Selbst aufgewachsen sind, für den Geist gewinnen? Sie dienen dem Gebieter und bleiben ihm treu, zu dessen Fahne sie zuerst geschworen haben, wenn nicht ein ungewöhnlicher Anlaß, eine außerordentliche Erschütterung sie in die entgegengesetzte Lebensrichtung treibt. Nur die Stimme des Herrn selbst konnte den wüthenden Saulus in den treuesten Freund und Diener umschaffen. Hiemit sollen nicht etwa die Seelen entschuldiget werden, die ihrem selbstischen Charakter treu bleiben, weil ihnen keine so ungewöhnliche Anregung von Seiten des Geistes zu Theil worden. Nur als das Licht der Wahrheit noch nicht entzündet war in der Welt, nur als es wieder zu verlö-

schen drohte, nur da waren dergleichen Anregungen wohl erforderlich; und vielleicht, wenn auch in Zukunft ihm feindliche Ereignisse entgegentreten mögen, oder wenn schon die Gegenwart selbst mit dergleichen schwanger gehen sollte, wird es an ähnlicher Hülfe nicht fehlen. Allein so lange der Geist redet, und nur das Selbst nicht hören will, hat auch kein selbstisches Herz Entschuldigung wegen seiner Halsstarrigkeit; aber sie wirkt um so nachtheiliger, diese Halsstarrigkeit, je weniger sie sich in ihrem Grunde erschüttern und in ihrer Richtung aufhalten läßt. Eine Seele, in welcher die Selbstigkeit Charakter geworden ist, lebt auch in reiner Geschiedenheit vom Geiste. Und diesen Zustand und seine Wirkungen im Seelenleben selbst haben wir jetzt als Aufgabe unserer Betrachtung vor uns liegen.

Vor allen Dingen wollen wir uns vor der einseitigen Behauptung hüten, daß nur charaktervolle Seelen, wenn sie sich einmal der Selbstigkeit ergaben, in Geschiedenheit vom Geiste leben. Bei charakterlosen ist dieß nicht minder der Fall; und schon daß sie charakterlos sind, beweiset zur Gnüge, daß sie mit dem Geiste in keiner dauernden Gemeinschaft, in keiner Verbindung stehen: denn der Geist giebt Charakter, und zwar den reinsten und festesten: denn der Geist ist beharrlich im Guten, weil er sich selbst gleich ist; Beharrlichkeit aber ist das Wesen des Charakters im Gegensatze gegen die Charakterlosigkeit. Und so müßten jene Seelen, stünden sie mit dem Geiste wahrhaft in Verbindung, durch ihn den Charakter erhalten, den sie von Natur nicht besitzen. Aber es zeigt sich eben, weil sie charakterlos sind, hiedurch selbst, daß sie dem Geiste nicht verbunden sind. Denn von Zeit zu Zeit eine Annäherung an den Geist, und dann wieder eine unmerk-

liche aber gewisse, oder auch wohl gar eine plötzliche und entschiedene Entfernung von demselben, kann man keine Verbindung nennen; und so ist ein solches Verhältniß wenig verschieden von völliger Geschiedenheit. Also heißt es auch hier: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich;“ und alle Seelen, die nicht dem Geiste angehören, leben von ihm geschieden. Allerdings hat diese Geschiedenheit der Seelen vom Geiste ihre Grade; und selbst in derselben Seele treten nicht selten Perioden ein, wo diese Geschiedenheit auffallender, und andere, wo sie weniger bemerklich ist, ja solche sogar, in denen sie aufgehoben zu seyn scheint. Deßhalb haben wir auch diese Grade der Geschiedenheit hier nicht aus den Augen zu lassen, sondern vielmehr die Merkmale aufzusuchen, durch die sie sich unterscheiden, und an denen sie erkennbar sind. Wenn wir uns erinnern, wie der Geist die ihm verbundene Seele zuerst rein und selig macht, dann das Licht der Wahrheit in ihr aufgehen läßt, und endlich den Werken ihrer schaffenden Kraft das Siegel des Genius aufdrückt, und wenn wir uns in der Erfahrung bewußt werden, daß alle diese Zustände in angegebener Aufeinanderfolge eintreten, so ergiebt sich schon hieraus von selbst, daß wir kaum irren werden, wenn wir annehmen, daß, wo die Seele den Geist verläßt, eine ähnliche Aufeinanderfolge, nur in umgekehrter Ordnung eintreten werde. Denn wie das Schaffen des Guten in allerlei Gestalt, in Lehre, Bild, oder That, — und in der letzteren am meisten — das höchste und schwerste ist, und wie es bei weitem noch nicht vorhanden und zum Leben der Seele geworden ist, wenn auch schon die Liebe zum Guten sich eingefunden und die Erkenntniß desselben sich gebildet hat: eben so ist es das leichteste, und der erste Schritt der Seele zur Geschiedenheit vom Geiste, daß sie aufhört das

Gute zu schaffen — wenn sie es überhaupt je angefangen — und daß sie zu dem Schaffen des Nicht-Guten, wenn auch nicht sogleich mit Eifer, doch ohne Widerstand, übergeht. Hier setzen wir aber voraus, daß die Seele mit dem Geiste in früherer Einigung gewesen sey. Wo dieß nicht der Fall ist, da ist anzunehmen, daß es entweder ein vom Naturinstincte geleitetes ist, welches der Seele nicht zur freien That angeschlagen werden kann, oder ein selbstisches, indem vom Selbst aus kein anderes gehen kann. In beiden Fällen, die Seele mochte dem Geiste früher geeiniget seyn und ihn jetzt erst verlassen, oder noch nicht an ihn gelangt und noch im Selbst befangen, ist die Seele gerade in dem Punkte vom Geiste geschieden, ohne welchen keine Vereinigung mit ihm denkbar ist, in dem Punkte, wo sie ihn, wo er sie, gänzlich durchdringen muß, wenn sie vereiniget heißen sollen: in dem Punkte des Thuns. Laß dein Herz vom Geiste erregen, entzünden und zur Glut bringen; laß deinen Sinn vom Geiste erleuchten, daß ihm die Wahrheit im reinen Glanze entgegenstrahlt; kurz, fühle das Heilige und erkenne es, aber zögere, was du gefühlt und erkannt, auch zu schaffen in deinem Kreise als deine That: so fehlt dir zum Leben im Geiste eben das Leben: denn das Leben der Seele ist ihre That. Du bist keinen Schritt breit aus deinem Selbst herausgegangen, so lange du nicht durch das Thun, das Schaffen, bewährst, daß du dem Heiligen, dem Geiste, wirklich angehörst. Dein Selbst, oder vielmehr der Geist, der sich in dasselbe hineingeschlichen, ist ein Betrüger ohne Gleichen: er gestattet dir mit dem Heiligen in Gefühlen, Gedanken und Bildern zu spielen, auch wohl in Wünschen und Vorsätzen: aber deine Einwilligung hält das Böse, das in dir ist, festgebunden; und nur in deinem Willen bist du frei. Und so

gleichst du dem Vogel, dessen Käfig geöffnet, und dem es vergönnt ist an einem Bande herauszuflattern. Der arme gehört dennoch dem Käfig an, und fliegt um so leichter zu ihm zurück, da er hier seine Nahrung findet. „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz.“ Und was unser Herz begehrt, das will auch unser Wille, selbst wenn er es sich nicht eingesteht, selbst wenn er genöthiget wird dem Gegentheile zuzustreben. Nur über die moralische Kraft kann das Herz nicht siegen: allein auch sie muß in Thätigkeit gesetzt werden wollen. Und so hält es so schwer für die Seele zum Thun des Guten zu gelangen, da es so schwer hält den Willen vom Herzen abwendig zu machen. Prüfe dich selbst, Seele, sey aufrichtig gegen dich selbst! Ist es dir nicht als würde dein Wille mit magnetischer Kraft an dein Selbst gezogen, wenn es nun wirklich zum entscheidenden Schritte kommen, wenn das Gute, das du erkennst, ja dem du deine Huldigung nicht versagen kannst, nun zu deiner That werden, wenn du gleichsam selbst diese That werden sollst? Hiegegen sträubt sich dein Selbst mit aller Macht: denn es kann nicht mit übergehen in den Geist: und so zieht es dich zurück, so hältst du dich selbst zurück von dem Einschreiten in das Gebiet des Geistes: denn deine natürliche Richtung geht in dich selbst zurück, wie sie von dir selbst aus-geht. Und so bleibt alles Selbst-Wesen fern vom Geiste, vom Geiste geschieden, und treibt sein eiges Werk: „es suchet das Seine.“ Wohl ist dem Selbst die Selbst-Erhaltung anvertraut, und wir sehen sie, wie bereits früher zugestanden worden, in allen Lebendigen als göttliches Gesetz ausgesprochen. Dieses Gesetz ist nichts weniger als ein Widerspruch gegen den Geist: wie könnte der Geist, der Gesetz-Geber, sich selbst widersprechen? Der Geist selbst fordert die Selbsterhaltung, aber nur nicht auf die Weise,

auf welche die Seele ihr Selbst zu erhalten sucht. Der Geist verlangt die Selbsterhaltung als Mittel zum höheren Zweck. Nicht als ob die Seele ihm ein Mittel für seine Zwecke wäre, sondern nur die Einrichtung ist es, vermittelst welcher die Seele ein Selbst ist. Wäre sie dieß nicht, so könnte der Geist sie nicht beseligen. Aber damit sie beseliget werden könne, darf sie ihr Selbst nicht festhalten, weil sie sich so dem Geiste verschließet. Der Geist geht wirklich in sie selbst ein; aber sie darf nicht sich selbst, nicht ihr Selbst festhalten, weil sie sonst den Geist nicht erfassen kann. Und glauben wir nicht das Leben zu verlieren, wenn wir unser Selbst hingeben? Und dennoch geben wir nicht unser Wesen hin mit unserm Selbst, sondern nur die Verschlossenheit unseres Wesens vor dem Geiste. Wir geben nur unsere Isolirtheit, nur die Oede der Einsamkeit, des lediglich mit uns selbst-seyns hin, gegen eine freundliche und wohlthätige Gesellschaft, die uns augenblicklich belehren würde, daß wir nichts verloren, indem wir unser Selbst hingaben. Aber wir haben eben von Hause aus nichts als unser Selbst; und so hangen wir denn an ihm, und fürchten es zu verlieren; und Alles, was wir thun, geschieht um der Erhaltung dieses vermeintlichen Schatzes willen, in dem wir das Leben zu haben meinen, und der doch nur uns verhindert den wahren Schatz des Lebens an uns zu bringen. Und so unterbleibt das Schaffen des Guten, das uns allein dem Geiste einiget. Nun wird aber das Gute lediglich durch die moralische Kraft vollbracht, und diese allein ist es ja, welche die Seele im freien Elemente, im Elemente des geistigen Lebens erhält. Wenn demnach das Gute nicht vollbracht wird, so ist die moralische Kraft unthätig, sie ruht, und mit ihrer Ruhe ist auch zugleich das Fallen der Seele aus dem

Reiche des Lichts, und ihr Versinken in das Reich der Schwere und der Finsterniß gegeben. Denn wohl mag die moralische Kraft die Schwungkraft der Seele genannt und mit der Kraft des Vogels verglichen werden, durch die er sich emporschwingt, im Fluge erhält und die weiten Räume der Luft frei und schnell durchschneidet. Er lasse nur einen Augenblick nach die Schwingen zu bewegen und ausgespannt zu erhalten, und sein Körper wird der Schwere anheim- und aus den Lüften herab-fallen. Ganz so die Seele, deren Lebenselement der Aether der Freiheit, deren Schwinge die moralische Kraft ist. In dem Augenblicke, wo sie diese Schwinge sinken läßt, stürzt sie herab aus ihrem Aether in den stockenden Sumpf der Trägheit und des Verderbens. Nicht blos die Trägheit ist es, die sich der Seele bemeistert, wenn sie aufhört sich durch die moralische Kraft in der Höhe zu erhalten: sondern auch die Auflösung, das Verderben ist es, was sie ereilt, wenn das Band der moralischen Kraft ihr ganzes Wesen nicht zusammen hält. Nur der Geist verbindet und einiget die Kräfte der Seele mittels der alle durchdringenden Kraft der Freiheit und des Lichts: nur durch den Geist lebt sie ihr wahres, eigenthümliches Leben. Von Geiste verlassen, werden alle ihre Nerven entstrickt, und sie versinkt in den Zustand der Schwäche und Erschlaffung, in welchem sie eine Beute des Feindes wird, der nie aufhört auf sie zu lauern. Aus dem Elemente des Guten gesunken kann die Seele nur in das des Bösen fallen; und dieß ist das Element der Auflösung und des Verderbens. Die Seele *lebt* nicht, wenn sie, vom Geiste geschieden, in die Selbstheit zurück- und herab-gezogen wird, sondern sie *leidet* blos; und alles Leiden ist ein Angriff auf das Leben, eine Weg- und Abnahme des Lebens, eine Verzehrung, eine Auflösung desselben.

Die Seele leidet blos, sie nimmt ab, sogar im Genusse, den sie im Kreise der Selbstheit sucht und zu finden meint. Sie fällt einem unersättlichen Begehren, einem nicht auszufüllenden Mangel anheim: denn das, was allein sie sättigen könnte, was allein ihr die Gnüge geben könnte, die sie sucht, das ist in dem engen Kreise der Selbstheit nicht zu finden, der sie um so mehr beschränkt, je tiefer sie in ihn eingeht, je mehr sie sich in ihm verliert. Wie die moralische Kraft die Kraft des Lichts und der Freiheit ist, so ist die Selbstigkeit die Kraft, oder vielmehr Macht, der Dunkelheit und der Schwere, die zum Tode führt, wie jene zum Leben. Die Freiheit ist Lebenshauch, dessen Princip in der moralischen Kraft liegt: ist diese nicht mehr rege und wach, so weht der Hauch des Todes über die Seele, und sie weiß und erfährt nicht mehr was Seligkeit ist, sondern nur was Unseligkeit, nicht mehr was Tag ist, sondern nur was Nacht, nicht mehr was Schaffen, sondern nur was Zerstören ist. Dieß Alles erfährt sie in ihrer Getrenntheit vom Geiste, mit welchem — es kann nicht oft genug wiederholt werden — die moralische Kraft allein sie in Verbindung bringt.

Wenn die Seele aufhört das Gute zu thun, so hört sie auch bald auf das Gute zu erkennen und zu lieben. Nur durch ihr Schaffen im Reiche des Guten wird ihr das Licht der Erkenntniß zugeführt und gesteigert von einer Klarheit zu der andern. Die Seele befindet sich, von diesem Lichte erhellet, in einem Reiche der Ordnung, Harmonie und Schönheit: denn das Reich der Wahrheit ist lautere Zusammenstimmung und Einheit. „Wahrheit ist Einheit" sagt ein poetischer Seher treffend und trefflich. Diese Einheit wird zerrissen, sobald die Seele aus dem Kreise des reinen Thuns tritt. Und dieß ist

der zweite Grad ihrer Geschiedenheit vom Geiste. Der erste Grad beraubt sie der Kraft, der zweite des Lichts. Der Geist ist Licht; und das Licht ist das Princip aller Ordnung und Form. Wo dieses Princip mangelt, tritt die Unordnung und Verwirrung ein. Daher so viele Unordnung und Verwirrung in der Menschenwelt, weil sie sich nicht vom Lichte leiten läßt; und noch heutzutage spricht die Stimme Wahrheit aus, die vor Jahrtausenden der Nachwelt die Geschichte der Vorwelt zurief: „Die Menschen wollten sich nicht vom Geiste Gottes regieren lassen.“ Dieß ist die Geschichte einer jeden Seele, die aufgehört hat sich durch ihre That im Aufschwunge zum Guten zu erhalten. „Sie verliert auch was sie hat,“ oder was sie hätte als sie gut war: die Erkenntniß der Wahrheit. Die vom Geiste geschiedene, in ihr Selbst versunkene Seele, ist dem Irrthume, der Täuschung, dem Betruge, und der Lüge in allen Gestalten, Preis gegeben. Da sie, vom Geiste, als dem Ewigen, geschieden nun lediglich von dem Elemente des Vergänglichen und Nichtigen umgeben ist und in ihm lebt, und da sie gleichwohl nicht ohne Wahrheit leben kann, indem ja die Wahrheit das Seyn ist: so sucht sie nun die Wahrheit im Reiche des Vergänglichen und Nichtigen auf, und meint sie hier finden zu können. Und dieß ist ihr nächster, aber auch ihr höchster Irrthum. In Folge desselben täuscht sie sich über ihr ganzes Leben und dessen Bestimmung. Sie bemüht sich, in dem, was sie für Wahrheit hält, sich recht einzuleben; und so lebt sie in das Vergängliche und Nichtige hinein, fest überzeugt, daß hier ihr Heil zu finden sey, und bemerkt nicht, daß sie um ihr Heil betrogen ist, und daß es der Geist der Lüge ist, der sie in ihrem Wahne fortwährend unterhält. In dem, was unter dem Fuße sinkt und einbricht, wähnt sie das Feste und Unwan-

delbare, in dem, was jeder Augenblick bringt um es zu entführen, in dem Flüchtigen und Vorübereilenden, wähnt sie das Beharrliche zu finden. Kaum sollte man eine solche Verblendung für möglich halten, wenn sie nicht wirklich und allgemein wäre. Wir Alle, in das Weltleben, weil in das Selbstleben, eingetaucht, sind wir nicht in gleichem Wahne? Und Eine Seele theilt diesen Wahn der andern mit, und bestärkt sie darinne. So jagen die Seelen rastlos im Leben umher ohne Halt zu gewinnen, bis das Leben verronnen ist. Alles das Werk des Irrthums und der Täuschung, und was sich an diese anknüpft. Ja ist nicht die Seele bemüht auf den Grund und Boden ihrer Irrthümer, also auf die Grund- und Boden-losigkeit selbst, ein Gebäude der Wahrheit zu errichten, in welchem sie sicher zu wohnen meint? Was sind alle philosophischen Systeme, von der ältesten Zeit bis auf die neueste, als Schlösser in die Luft gebaut? Das fortwährende Einreißen der alten und Wiederaufbauen neuer, die demselben Schicksale nicht entgehen, ist allein schon ein ausreichender Beweis, daß hier nicht die Wahrheit, sondern der Irrthum Werkmeister war. Und im weltlichen Thun und Treiben des Seelenlebens selbst, welches Gewebe von Irrthümern und Täuschungen! Welche Reihe trügerischer Berechnungen, Hoffnungen, Erwartungen, Aussichten durch das ganze Leben! Nur das steht fest und ist gewiß im irdischen Leben, dem das Selbst angehört: daß nichts fest steht und gewiß ist. Darum aber, weil viele Seelen den Wandel und Wechsel alles Irdischen anerkennen, und hierinne die einzige Wahrheit gefunden haben, die auf diesem Gebiete erkennbar ist, fallen sie, aus dieser Wahrheit und durch dieselbe selbst, in neuen, und noch tieferen Irrthum, in den nämlich, daß sie wähnen es gebe nun überhaupt

keine Wahrheit; wie wir uns hierüber vor kurzem ausgesprochen haben. Man sieht hieraus, daß die Wahrheit und das Denken zwei sehr verschiedene Dinge sind, so eifrig man auch von jeher bemüht gewesen ist durch Denken die Wahrheit zu erforschen. Gerade die größten Zweifler an der Wahrheit sind oft die schärfsten Denker gewesen. Nicht als ob die Wahrheit dem Gedanken nicht anheim fiele und durch denselben nicht vermittelt werden könnte und sollte: allein der Handhaber des Gedankens, der Verstand, kann eben sowohl der Lüge als der Wahrheit dienen, und es würde keine Sophistik geben und keine Dialectik nöthig seyn, wenn das Denken an sich selbst, nothwendig und auf geradem Wege zur Wahrheit führte. Durch Denken läßt sich die Wahrheit weder finden noch ergründen: denn sie ist kein Gedanke: sie ist das Seyn und das Leben selbst, und zwar das heilige Seyn; denn das unheilige Seyn ist die Lüge. Nicht das Denken aber macht das Seyn und Leben der Seele heilig, sondern das Seyn der Seele, ihr tiefster Grund, ihre Gesinnung, wenn sie heilig ist, heiliget auch den Gedanken und erfüllt ihn mit Wahrheit. Für sich allein ist der Gedanke eine nichtsbedeutende, leere, und todte Form: er gleicht dem Gefäße, welches ein köstliches, Leben-erhaltendes Getränk in sich aufnehmen, aber auch eben so wohl mit Gift erfüllt werden kann. Die Form ist noch nicht der Inhalt, der Gedanke noch nicht das Seyn: und daher ist es ein Grundirrthum der neuesten Philosophie sich eines Gedankens zu rühmen, der zugleich ein Seyn sey. Es bestätiget dieß aufs neue die Selbst-Vergöttlichung dieser Philosophie: denn nur in Gott ist der Gedanke (λογος) und das Seyn (δυναμις) Eines: beide sind durch den Geist (πνευμα) vereiniget. Ohne den Geist (der Liebe) würde Gott selbst nicht die Wahrheit, d. h. ewig-

heiliges Wesen seyn, d. h. es würde kein Gott seyn. Zwar haben auch wir den Gedanken hoch, und selbst als göttliches Wesen, göttliche Weisheit, aufgestellt: aber die Weisheit ist nur bei Gott, und unzertrennlich von Gott, dem Heiligen. Hieraus geht die ganze Blöße der neuesten Philosophie hervor, die nichts als ein bloßes sich selbst vernichtendes Gedankenspiel ist, das sich um die Trug-Axe der Gottgleichheit bewegt. Sie ist auch nicht neu, diese Philosophie: sie ist die älteste, die erste, die der Verführer in die Menschenseele legte. Nur in der Seele, welche den Willen des himmlischen Vaters thut, geht die Sonne der Wahrheit auf, und erleuchtet auch den Verstand, daß er die Wahrheit erkenne.

„Was nicht der Verstand der Verständigen sieht,
erkennet in Einfalt ein kindlich Gemüth."

Wie sehr irren daher Diejenigen, die den Verstand, der allen Zwecken, auch den gemeinsten, auch den verworfensten dient, für die Vernunft halten, die nur dem Heiligen dient, indem sie sein Gesetz, das Gesetz des Lebens, das Gesetz der heiligen Freiheit, im Bewußtseyn ausspricht. Sie ist die Führerin, die Weiserin, die Weisheit, die einfach und sicher zur Wahrheit leitet, während der Verstand, wenn sie ihn nicht leitet, nicht blos in tausend Schlingen und Netze fällt, die der Geist der Lüge legt, sondern selbst von ihm zu einem Werkzeuge der Lüge gebraucht wird; wie die Weltgeschichte und die tägliche Erfahrung lehrt. Nicht der Verstand trägt die Schuld, nicht er verdient die oft höchst unverständig über ihn ausgegossene Schmähung: sondern der Dünkel und Stolz des in sein Selbst versunkenen, versinsterten Menschenherzens. Hat sich doch dieses thörichte Herz in seiner Verblendung erdreustet die Vernunft selbst

für verfinstert auszuschreien. Gewiß, mit gleichem Rechte als man die Sonne für verfinstert hält, wenn der Mondschatten vor sie tritt, oder ein Erdengewölk sie nicht erblicken läßt. In dir selbst ist der Schatten und die Finsterniß, du selbstische Seele, die du dich von dem Lichte des Geistes gewendet, von ihm geschieden hast.

Aber auch die Liebe, des Heiligen vollkommenstes Wesen, stirbt aus, wie das Licht und die Kraft, in der Seele, die vom Geiste geschieden ist. Und mit der Liebe stirbt das ganze göttliche Wesen in der Seele aus. Es ist dieß der letzte Grad ihrer Entfernung und Entfremdung vom Geiste. Wo aber die Liebe nicht herrscht, die schaffende, segnende, beglückende: da herrscht der zerstörende Haß. Daher aller Streit und Krieg in der selbstischen Seelenwelt, er habe Namen, welche er wolle, er sey ein Krieg um Besitz, um Macht, um Ruhm und Ehre, um Beifall und Ansehen in Wissenschaft und Kunst. Alle diese Kriege führt das Selbst: es sind unheilige Kriege. Nur Einen heiligen Krieg giebt es: es ist der Krieg gegen das Selbst, gegen die Liebe, die nur das Ihre sucht, und die den Haß, die Zwietracht, die Vernichtung gebiert. Es ist der Krieg der Wahrheit gegen die Lüge. Das Selbst aber, vom Geiste der Lüge bestochen, führt den Krieg der Lüge gegen die Wahrheit. Und dieß ist der tiefste Abfall und die letzte Geschiedenheit der Seele vom Geiste. Auf diesem Wege ist kein Heil mehr zu finden, und die Seele geht unerrettbar ihrem Verderben entgegen, so lange sie auf demselben beharrt. In diesem Gebiete ist es, wo sich der Engel der Finsterniß in den Engel des Lichts verkleidet und im Gewande der Wahrheit die Seelen zu berücken sucht. Hier ist es, wo die Verstellung und Heuchelei die Maske der Aufrichtigkeit und Geradheit vorhält, wo

der Betrug den Schein der Redlichkeit vorspiegelt, wo das Unrecht als Recht geehrt, schamlose Willkühr als Gesetz geachtet seyn will, kurz, wo das Heilige mit Füßen getreten wird. Auch hier giebt es einen Bund und eine Einigkeit im Reiche der Zwietracht selbst: nämlich eine Vereinigung des Bösen zur Vertilgung des Guten. Es ist das Reich des Satans, des Verderbers, in welchem so viele Seelen befangen sind. Hier sind alle Lüste und Begierden entfesselt und losgelassen; hier erschleicht die Falschheit, die Treulosigkeit, auf den verbotensten Wegen ihre Genüsse und Vortheile. Hier wird kein Geschrei der Unterdrückten und Verletzten geachtet. Gewalt geht vor Recht, und Trotz und Hochmuth, Schuld und Verbrechen führen die Siegerrosse über die Leiche der wehrlosen Unschuld. Hier sitzt die Selbstsucht auf ihrem Throne und herrscht mit eisernem Scepter. Und dieser Thron ist in jeder Seele aufgeschlagen, die sich vom Geiste geschieden und so den Weg zur Wahrheit und zum Lichte verloren hat.

Sollte etwa diese Beschreibung des Seelenzustandes, wo völlige Geschiedenheit vom Geiste eingetreten ist, übertrieben, mit zu schwarzer Farbe gemahlt seyn? Allerdings begegnet uns diese Schwärze und Verworfenheit nicht auf unserm täglichen Lebenswege, eben so wenig als uns Seelen, die im innigsten Bunde mit dem Geiste des Lichts und der Wahrheit stehen, täglich vor Augen kommen. Aber die Criminalgeschichtsbücher belehren uns deutlich und gründlich, daß diese Versunkenheit der Menschenseele in das Reich und die Macht des Bösen keine Fabel ist. Das Wesen und der Charakter des Bösen: die Lüge und der Zerstörungstrieb, ist der Inhalt jener Blätter, die uns treu erzählen, wie sich

beides in den Seelen vieler Verbrecher, so zu sagen, bis zur höchsten Virtuosität ausgebildet hat. Hier erscheinen Seelen, deren ganzes Leben eine fortgehaltene Lüge war, die gleichsam nur in dem Elemente des Betrugs, des Verraths und der Treulosigkeit lebten. Hier erscheinen andere Verbrecher, die mit dem kältesten Blute und auf die schmählichste Art, Fremde, Freunde, Verwandte mordeten, die sich an den Qualen ihrer Schlachtopfer weideten, denen der Anblick vergossenen Menschenblutes gleichsam ein unentbehrlicher Genuß geworden war; Scheusale, die ihre viehischen Begierden sogar an unschuldigen Kindern sättigten und diese dann verstümmelten und schlachteten. Hier erscheinen andere, die Alles, was den Menschen heilig ist, die Gott selbst verfluchten, und mit Hohnlachen den Streich des Henkers empfingen; Alle wahrhaft satanische Naturen, auf das tiefste in den schwärzesten Schlamm des Bösen eingetaucht. Man hat sich neuerlich mit unzeitiger Weichheit des Gemüths, mit unglücklichem Scharfsinne, aber auch zugleich mit oberflächlichem, die Tiefe der menschlichen Verdorbenheit keineswegs durchspähendem Blicke, solcher Seelen angenommen, und gleichsam als Unschuldiger, mit Unrecht Verurtheilter, vor dem Richterstuhle der Vernunft ihre Sache führen wollen, man hat sie für Unglückliche und Bedauernswerthe gehalten, die von körperlicher Krankheit gefoltert und getrieben, nicht sowohl Verbrechen und Frevelthaten verübt hätten, als vielmehr nur heftigen Krankheitsanfällen unterlegen wären; man hat Krankheitszustände des Herzens, des Gehirns u. s. w. in deren Folge Verstandes- und Willens-Krankheiten entstanden seyen, für die Ursache aller jener widernatürlichen Handlungen ausgegeben, und eine Psychologie erfunden, die den Menschen zum Auto-

maten macht. Man hat gesagt und behauptet: eben weil dergleichen Handlungen so ganz widernatürlich sind, liegen sie auch nicht in der Natur des Menschen, sind sie Krankheits-Erscheinungen, und als solche keiner Zurechnung, keiner Verurtheilung Derer, die sie begingen, unterworfen. Namentlich hat der kranke Wille hier eine große Rolle gespielt. Wenn aber doch diese Anwälte des Bösen erst gefragt und untersucht hätten, wie diese ihre Clienten das geworden sind, was sie waren als sie das Unerhörte, das Ungeheure verübten! Wenn sie ihnen doch, so weit dieß möglich — und es ist sehr weit möglich, wenn man sich ernstlich bemüht — in der Entwickelung ihres Seelenlebens gefolgt wären! Wenn sie doch aufmerksam auf die oft so klar zu Tage liegenden Leidenschaften und Laster gewesen wären, die zuletzt freilich auch, wie z. B. Völlerei, Ausschweifungen in der Wollust u. s. w. organische Zerrüttungen erzeugen, die aber mit der Zerrüttung des Seelenlebens nur Hand in Hand gehen, nur parallel neben ihnen fortlaufen, nicht deren Ursachen und die Quellen der aus ihnen entspringenden Frevelthaten sind! Wenn sie doch alles dieß sorgfältig untersucht und geprüft hätten! Gewiß, sie würden bei solcher Sorgfalt und Unbefangenheit auf andere Resultate gekommen seyn! Wohl ist das Böse in der Seele eine Krankheit, aber keine physische, sondern eine moralische; keine Krankheit, die zu entschuldigen, sondern als verabscheuungs- und verdammungs-werth anzuerkennen ist. Zwar nicht die Seelen sollt ihr verdammen: denn ihr seyd nicht zu Richtern bestellt; aber das Böse sollt ihr nicht in euern Schutz nehmen, sondern mit dem Namen nennen, den es verdient. Und so bleibt es ausgemacht, daß die Seele, in ihrer stets selbst verschul-

deren Geschiedenheit vom Geiste, wirklich böse wird, und daß sich das Böse, gleich einem Gifte, durch ihr ganzes Wesen verbreitet, und wie das Herz, so durch die Gefühle, Triebe, Begierden des Herzens, nachdem sie von der Macht des Bösen angesteckt sind, auch die Gedanken und Handlungen vergiftet, und die Seelen gänzlich zu Werkzeugen des Bösen umgestaltet.

Sechstes Kapitel.

Der Geist als Führer der Seele zu Gott.

Immerfort wird die Seele, wenn sie auf bösem Wege ist, zurück zum Guten gezogen, so lange der Geist, die Vernunft, das Bewußtseyn in ihr spricht. Daß diese verschiedenen Worte uns dasselbe Wesen bezeichnen, ist, nebst seinen Gründen, aus früherer Auseinandersetzung erinnerlich. Voraussetzend also als erwiesen, daß wir in unserm Bewußtseyn nicht blos ein Pfand des Geistes, sondern den Geist selbst haben, fragen wir jetzt: hat uns bis hieher der Geist schon Alles gesagt, was wir von ihm erfahren können? Zwar könnte man sagen: Was willst du denn noch mehr wissen? Hält dir die Vernunft oder dein Bewußtseyn, das du den Geist nennst, nicht das Gesetz deines Lebens, das Gesetz der Freiheit vor? Sagt dir die Vernunft nicht in jedem Augenblicke deines Lebens was recht ist und was nicht? was gut und was böse? was zu thun und was zu meiden? ist sie dir nicht immerfort eine Leuchte auf deinem Wege? zeigt sie dir nicht unausgesetzt den Weg, den

du wandeln sollst? ist sie nicht dein Warner, dein Berather, dein Beschützer, dein Genius? Ja, der Geist, den wir im Bewußtseyn in uns tragen, ist unser Schutzgeist, bestimmt und angewiesen uns auf dem Meere des Lebens vor Klippen und Untiefen zu warnen und zu bewahren, uns sicher durch die empörten Wogen zu steuern, und uns immer in gerader Richtung nach unserm Ziele zu erhalten. Aber welch ein Ziel ist dieses? ist es der Hafen der Ruhe nach stürmischer, oder vielleicht auch heiterer Fahrt? denn nicht jede Seele muß sich „durch Leiden des Lebens schlagen;" mancher Seele wird ihre Wallfahrt sehr leicht gemacht: das Leben trägt sie auf ebenen Wellen und ein blauer Himmel spannt sich über ihren Weg aus. Ist es am Ende immer nur der Hafen, d. h. das Ende der Fahrt, dem die Seele, willig oder widerwillig, entgegengeht? Befährt wohl ein Schiffer das Meer, trotzt er seinen Gefahren, nur um zuletzt im Hafen anzugelangen? hat er keinen andern, keinen weiteren Zweck seiner Reise? schifft er nur um zu schiffen? Wir finden dieß widersprechend; und dieser Widerspruch trifft auch unsere Seele tief, wenn wir nach dem Ziele ihres Lebens fragen. Ist das vergängliche Leben sein eigenes Ziel? Wozu bedarf es da eines Schutzgeistes, da das Leben auch ohne denselben sein Ende findet, und mit demselben diesem Ende nicht entgehen kann? Darum erneuert sich jetzt die obige Frage: hat uns der Geist, der in uns ist, bis hieher schon Alles gesagt, was er uns sagen kann? Mit andern Worten: vernimmt die Vernunft nur das Gesetz, nur die Richtung des Lebens? vernimmt sie nicht auch etwas von dessen Ziel? Nicht blos der Gedanke, der in uns lebt, sondern auch das Gefühl und der Trieb, die unsere Seele im Innersten bewegen und zur Erhaltung und Fortsetzung ihres Daseyns aufregen, kurz,

alle unsere Kräfte und Regungen treffen in Einem Brennpunkte zusammen: in dem des Lebenszieles, welches nicht so viel heißt als Lebens-Ende, sondern Lebens-Zweck. Zunächst ruht das Gebäude unseres Verstandes selbst auf dem Zweckbegriffe. Alles, was wir denken, und in Folge unseres Denkens thun, ist auf einen Zweck gerichtet. Bei allem, was wir vornehmen, beabsichtigen wir etwas: das Leben unserer Seele ist nichts anderes als ein fortlaufender Zweck. Wir denken und sinnen immer wohin; und dieses „Wohin" enthält den Endpunkt, das Ziel, nach dem wir steuern. Kurz, unsere denkende Kraft gleicht der Magnetnadel. Wie diese nach Norden gerichtet ist und immerwährend ihren Ort sucht: so jene ihren Stand und ihr Ziel. Und diese Einrichtung trifft ganz mit der unseres Begehrungsvermögens oder unseres Herzens zusammen. Sehnt sich das Herz nicht immerfort nach einem Letzten und Höchsten, ohne welche es keine Befriedigung findet? wird es nicht gleichfalls, wie magnetisch, hingezogen zu einem Ziele, das es zwar nicht denkt, aber doch sucht? Das Bewußtseyn zeigt uns in diesem unvermeidlichen Streben eine Einrichtung, durch deren Anerkennung es uns verbürgt: daß es mit unserm Seelenleben auf etwas mehr als auf ein vorüberschwindendes Daseyn abgesehen sey. Und können wir unser Bewußtseyn der Lüge zeihen? Womit wollen wir denn, wenn das Bewußtseyn, der Geist der Wahrheit selbst, Unwahrheit spricht, es widerlegen? Müssen wir aber dem Bewußtseyn glauben, so haben wir auch das Zeugniß des Geistes, daß das Leben unserer Seele ein Höchstes, ein Vollkommenes erreichen soll.

Da nun das Streben der Seele auf Etwas gerichtet ist, was sie nicht ist und nicht hat: so muß

dieses Vollkommene ein Gegenstand seyn, durch die Vereinigung mit welchem sie sich vollkommen befriediget findet. Es fragt sich nur: kann uns das Bewußtseyn einen solchen Gegenstand nachweisen? Unser Bewußtseyn kann uns nichts sagen und nichts geben, was es nicht empfangen hat. Unser Bewußtseyn ist der empfangende Geist. Ein empfangender Geist setzt aber einen gebenden voraus: Gleiches das Gleiche. Nun ist unser Bewußtseyn das Heilige in uns. Das Gesetz der Heiligkeit ist sein Inhalt. Das Bewußtseyn setzt also auch ein Heiliges außer uns, das zugleich über uns ist, voraus: denn das Bewußtseyn selbst ist schon über uns. Das Bewußtseyn weiset ganz deutlich auf dieses Heilige hin, indem es dessen Gesetz ausspricht; und da uns das Bewußtseyn gebietet den Weg der Heiligkeit zu gehen, so wird es somit unser Führer zu dem Heiligen, indem es uns den Weg zu ihm zeigt. Aber wie wollen wir, indem wir diesen Weg gehen, das Heilige finden, erfahren, erkennen, wenn nicht wiederum durch das Bewußtseyn? Muß sich dieses Heilige, das wir suchen, nicht dem Bewußtseyn mittheilen, damit wir es durch Dasselbe empfangen können? Das Heilige muß sich also dem Bewußtseyn geben: der empfangende Geist muß den gebenden in sich aufnehmen; ja, wie wir schon früher dargethan: indem das Bewußtseyn nichts anderes als empfangender Geist ist, so liegt in seinem Prädicat, ohne welches wir ihn nicht denken können, auch schon seine Gemeinschaft mit dem gebenden Geiste, mit dem Heiligen außer und über uns. Wenn dieses Heilige Gott genannt wird, so können wir nur durch das Bewußtseyn zu Gott gelangen, oder mit andern Worten: das Bewußtseyn ist unser Führer zu Gott. Dieser Ausspruch, für den Augenblick noch dunkel und inhaltleer, ist es, den unsere jetzige

Betrachtung erhellen und mit einem Inhalte erfüllen soll.

Wie so oft, haben wir auch hier zuerst einem Einwurfe zu begegnen. Viele, gar nicht üble Leute, die zu geradsinnig, oder auch wohl zu stolz sind, um nicht aufrichtig zu seyn, kommen uns hier mit dem offenen Bekenntnisse entgegen, daß sie sich nicht bewußt sind, daß und wie das Bewußtseyn zu Gott führe. „Ueberhaupt — setzen sie hinzu — finden wir im Bewußtseyn nichts besonders Heiliges, sondern eben nur die Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit unseres Wesens, daß wir uns eben unsrer und der Welt bewußt sind, das heißt: daß wir von beiden wissen. Das Bewußtseyn ist, so weit wir es kennen, nichts weiter als ein Wissen, ein Inne-haben; und ohne ein Gewußtes ist das Bewußtseyn nichts. Nun wissen wir nur aus Erfahrung; und was wir erfahren, das ist eben das Selbst, das wir sind, und die Welt, in der wir sind. In diesem Kreise beginnt und endiget alle unsere Erfahrung. Wir leben in der Zeit; und wenn unsere Zeit vorbei ist, haben wir ausgelebt. Dieß ist Alles, was wir wissen, und was unser Bewußtseyn aussagt.“ Was für eine Sprache hören wir da auf einmal! Wenn das wahr ist, was diese sagen, ist da nicht Alles, was wir über das Bewußtseyn erforscht zu haben glauben, Einbildung, Dichtung, oder gar Lüge? Wir wollen uns nicht einschüchtern lassen: denn es ist ein Drittes möglich, nämlich: daß beide Theile die Wahrheit sagen, und Recht haben. Wie das aber? Nun, Jene sagen aus, was sie im Bewußtseyn finden, und wir theilen unsere Entdekkungen mit. Es ist wahr, daß für Jene das Bewußtseyn das ist, wofür sie es ausgeben: ein Echo ihrer selbst; wir setzen hinzu: ein ungekanntes und

unbefragtes Orakel; oder wenn ein anderes Bild noch anschaulicher ist: ein unscheinbarer Ring mit ihnen unbekannten Zauberkräften. Wir unserer Seits kennen das Bewußtseyn besser. Wir wissen allerdings, daß es einem Spiegel gleicht, der das Bild der Seele, und der Welt, in der sie lebt, zurückwirft. Wir wissen aber auch, daß dieser Spiegel, wenn wir aufmerksam in ihn hinein blicken, uns zeigt wie wir sind, d. h. mit allen unsern Flecken und Mängeln, und daß er uns eine Gestalt vorhält, die wir selbst seyn könnten und seyn sollten, und an der wir eben unsere Ungestalt abmessen können. Wir wissen noch mehr: nämlich, daß in dem Maße wie diese Idee unserer selbst im Bewußtseyn hervortritt und gleichsam lebendig wird, wir, wie vernichtet, verschwinden, weil wir vor diesem Richter unserer selbst nicht bestehen können; daß wir die Gerechtigkeit seines Richterspruchs anerkennen müssen; daß wir ihn nicht antasten, nicht verwerfen können; daß er ein heiliger Ausspruch ist; daß sich überhaupt in jener Idee (Forderung der Vollkommenheit) das Heilige offenbart, uns, als solches, bekannt wird. Diese Bekanntschaft haben jene Beobachter nicht gemacht, sie sind an der Schwelle des Bewußtseyns stehen geblieben und nicht in das Heiligthum eingetreten; und dieß aus einem sehr guten Grunde: nämlich weil es ihnen unheimlich zu Muthe wurde, sobald sie sich ihm naheten; weil sie ihre schöne, heitere Unbefangenheit, ihr ungezwungenes, ungebundenes Schalten und Walten mit sich selbst und mit der Welt aufgeben zu müssen ahndeten, wenn sie sich dem Dunkel des Gewissens zu nahe begäben. Und hier scheitern sie doch, wenn sie aufrichtig sind, an einer Inconsequenz. Sie können, wenn sie sich nicht von allen Banden einer höheren Beziehung, wie in leichtsinniger und übermüthiger Rede, so durch ein

halsstarriges und frevelhaftes Nicht-Wollen, losgesagt haben, der Anerkennung des Gewissens im Bewußtseyn nicht entgehen. Und wenn gleich sie nicht vertraut genug mit dem Bewußtseyn geworden sind, daß sie es für gleichbedeutend mit dem Gewissen halten sollten, so können sie das letztere aus dem ersteren wenigstens nicht verbannen. Aber sie ahnden hier, wie gesagt, etwas Unheimliches. Und da sie sich nicht gerade genöthiget sehen in dieses Dunkel einzudringen, weil sich vielleicht von hier aus Wolken über den heitern Tag ihres Lebens ziehen möchten; oder auch vielleicht, weil sie sich schmeicheln, daß sie es dem Gewissen recht machen, indem ihnen ja in ihrem Elemente ganz wohl zu Muthe ist: so bleibt dieses unbekannte Land auch ununtersucht liegen, und sie kommen in der Kenntniß und Erkenntniß des Bewußtseyns nicht weiter, als wir sie von Anfang an gesehen haben, und haben demnach vollkommen Recht so zu sprechen, wie sie es thun. Sie reden also die Wahrheit; allein nur ihre Wahrheit, so viele, als sie von ihrem Standpunkte aus erfassen können. Allein auch wir lassen uns unsern Standpunkt nicht nehmen, auf welchem sich uns, innerhalb des Gebietes des Bewußtseyns selbst, eine neue Welt geöffnet hat, oder vielmehr keine Welt, sondern das, was ihr gerade entgegen steht: das Wesen des Geistes, welcher für Jene nicht existirt — wie er denn wirklich nicht existirt, d. h. kein Aeußeres, sondern nur inneres Seyn und Wirken ist — aber für uns, die wir in ihm das Höchste Eine erkennen, die Wurzel und Quelle aller Existenz überhaupt ist, weil er das Seyn selbst, und heiliges Seyn ist. Wir sind aber nun eben wieder an den Punkt angekommen, von welchem wir ausgingen, nämlich an die Aufgabe für das Bewußtseyn: den Geist, in dem eben angegebenen Sinne, also: Gott, nachzuweisen,

und zwar so, daß uns der Geist, der in uns ist, oder das Bewußtseyn, zu ihm selbst hinführe. Wir haben bis jetzt allerdings für unsern Zweck positiver Weise noch nichts gethan, aber uns doch wenigstens, durch Abweisung der Einredenden und anders Meinenden, deren Zahl Legion ist, freie Bahn gemacht. Was auch schon in einer Untersuchung, die von aller Störung frei bleiben muß, etwas gewonnen ist.

Die Erfahrung im Seelenleben selbst, die Beobachtung seiner Erscheinungen, die uns bis jetzt begleitet und geführt hat, darf uns auch nun, und nun am allerwenigsten verlassen, wo wir uns immer mehr von der Welt-Seite des Seelenlebens ab, und der geistigen zuwenden, deren Element und Lebens-Mittelpunkt das Heilige, Gott, ist. Und so gehen wir denn auch bei unserer jetzigen Untersuchung von der Beobachtung aus, und leiten unsere Folgerungen von ihr ab. — Die Völker des Alterthums, auch die in das tiefste Heidenthum versunkenen, lebten in der Vorstellung, in der Ahnung, eines ihnen nahen, sie umgebenden göttlichen Wesens, das sie in den himmlischen und irdischen Dingen gleichsam als gegenwärtig verehrten. Die Gestirne, Erde und Meer, Berge, Wälder und Quellen, ja selbst Thiere und Pflanzen waren heilig, und wurden entweder selbst als Götter, oder als die Wohnstätten göttliches Wesens verehrt. Sinnvollere Völker errichteten den göttlichen Kräften, den schaffenden wie den zerstörenden, Altäre und Tempel, und die schaffende Phantasie kleidete die unsichtbaren Mächte in menschliche Gestalt, und knieete anbetend und opfernd vor ihren Bildnissen nieder. Geweihete, Priester, waren ihrem Dienste gewidmet und vertraten opfernd und betend das Volk. Alles dieß hätte nicht geschehen können, wenn nicht

in jenen Seelen allen das Bewußtseyn des Heiligen gelegen hätte, welches die sinnlichen, dem Weltleben hingegebenen Herzen nur falsch deuteten und in das Gebiet und Element des Endlichen übertrugen, dem es fremd ist. Dieß darf uns aber nicht irre machen, da wir es hier nicht mit den Verirrungen der Seelen von der Wahrheit, sondern nur mit dem Wahren selbst zu thun haben, was diese Verirrungen möglich machte. Dieses aber ist das Gefühl, das Bewußtseyn des Heiligen in den Seelen selbst, welches sich nicht verdrängen ließ, sondern Anerkennung, und zwar gegenständliche Anerkennung verlangte. Jene Seelen wurden also zum Heiligen, als einem Gegenständlichen, gleichsam hingezogen; und da dieses nur durch den Geist, der in ihnen war, geschehen konnte, so beurkunden sie hiedurch, obgleich nur auf einer niedrigen Stufe der Anerkennung, unsere Behauptung: daß der Geist die Seele zu Gott führt. Freilich kommt uns hier ein doppelter Einwurf entgegen, den wir genöthiget sind abzuweisen. Nämlich, einmal kann man sagen: „Wenn der Geist die Seele zur Abgötterei und zum Götzendienste führt, so wird dadurch ja die Behauptung vernichtet, daß er sie zu Gott führe; und der Geist selbst erscheint als ein Führer nicht sowohl, denn vielmehr als ein Ver-führer." Der zweite Einwurf lautet also: „Daß jene ungebildeten Seelen zum Heiligen, als einem Gegenständlichen, hingezogen wurden, beweiset gar nicht, daß es ein dergleichen Gegenständliches giebt, und folglich auch nicht daß der Geist zu Gott führt: denn es ist eben der Charakter der Kindheit der menschlichen Seele, daß sie, was in ihr ist, außer sich sucht, weil sie sich selbst noch nicht hinlänglich kennt. So verleiht das Kind der Puppe ein Leben, das doch nur in ihm selbst lebt. Auf gleiche Weise wird die gött-

liche Idee, die allerdings der Seele als ihr innerstes Wesen einwohnt, vergegenständlichet, aber nur so lange als sie sich selbst noch nicht gefunden hat." Wir wollen diesen Einwurf, als den gefährlicheren, indem er zur Selbst-Vergöttlichung führt, zuerst beseitigen. Es giebt vielleicht keinen tieferen Irrthum, als den Fichte ausgesprochen hat, indem er alle wesentliche Objectivität wegleugnete. Er hätte dieß nicht gethan, wenn er in den Grenzen des Bewußtseyns geblieben wäre. Ueber das Bewußtseyn hinaus geht keine Erkenntniß; und das Bewußtseyn selbst nährt sich blos von Gegebenen, vom Nicht-Erzeugten, also vom nicht-Subjectiven, sondern von dem, was nothwendig Gegenständlich ist. Nun ist das Bewußtseyn selbst allerdings die reinste Subjectivität, und folglich ist dieß auch die ihm einwohnende göttliche Idee: allein, nach dem eben in Erinnerung Gebrachten und früher Auseinandergesetzten, ist weder das Bewußtseyn überhaupt, noch die Idee (das göttliche Ebenbild) ins besondere, kurz, der Geist in uns, als empfangender Geist, ohne einen Geber-Geist außer und über uns denkbar; und die Seele würde zu einem solchen hingetrieben werden, auch wenn sie es nicht wollte; wiewohl gerade das Suchen nach einem Solchen ihr eingeboren, und, sein Finden, wenn sie sich recht versteht, ihre höchste Sehnsucht ist. So gefährlich also jener Einwurf wird, wenn man sich in seine Mitte versetzt, weil man dann in einen Strudel geräth, aus welchem man nicht wieder heraus kann: so nichtig zeigt er sich, wenn man ihn von sich abhält und in seine Einseitigkeit auflöset. Es bliebe also nur noch übrig den zuerst beigebrachten Einwurf zu beseitigen, vermöge dessen der Geist in uns als ein Verführer verdächtig gemacht wird. Nichts kann denen, welche geschworene Feinde des inneren Lichts

sind, weil sie sich bei dem äußeren Lichte des fliehenden Tages so wohl befinden, willkommener seyn, als: die verderblichen Wirkungen dieses inneren Lichtes, welches ihnen mit einer kranken Phantasie Eines und Dasselbe ist, in den Schöpfungen der Abgötterei und des Götzendienstes nachzuweisen. Aber ist denn das Versinken in Götzendienst und Abgötterei ein Werk des Geistes in uns? der Vernunft? des Bewußtseyns? Ist es nicht vielmehr, ja geradezu und durchaus, das Werk der Seele, wiefern sie dem Geiste, der Vernunft, nicht zugewendet ist, und dennoch die Forderungen des Heiligen nicht von sich abweisen kann? Das Bewußtseyn mit seinem heiligen Inhalte läßt sich nicht verdrängen: aber die verworrene, dem Heiligen nicht zugewendete Seele, erkennt es nicht in seiner Reinheit und Klarheit, sondern faßt seinen Strahl nur in ihren Nebeln und Wolken, in dem trüben Elemente auf, in welchem sie lebt und sich bewegt; und so wird das Reine, das Göttliche selbst, verunreiniget, verungöttlichet.

Aber wenden wir unsern Blick von der Verunstaltung des Heiligen durch irdischen Sinn und Wandel, von der Ableitung des reinen Quells in stockende Sümpfe*), ab, und jenem reineren Sinne und

*) Man könnte allerdings das Heidenthum mit einer Apologie vertheidigen, und sagen: „Wenn auch jene ungebildeten Menschen, aus Mangel besserer Belehrung, den Unendlichen nur im Endlichen erkannten und anbeteten, so war er ihnen doch nahe, sie ehrten ihn doch mit heiliger Scheu, und fürchteten, ihn in jeder Frevelthat zu verletzen. Und was kann eine reine Religion mehr verlangen als fromme Seelen?“ Der Nachtheil einer Verendlichung, ja Verkörperung, der Gottheit ist größer als es auf den ersten Blick scheint. Die Seele nämlich bleibt dadurch in den Zauberkreis des Endlichen, des Sinnli-

Streben zu, in welchem die Seele dem Geiste in seinem Zuge folgt, und von ihm zu Gott geführt, oder vielmehr getragen und erhoben wird. Ja, der Geist trägt und erhebt die Seele zu Gott, sobald er in ihrem irdischen, selbstischen Hange keinen Widerstand mehr findet, sobald sie nicht mehr durch diesen Hang, ganz dem Zuge des Geistes nach der Höhe der Lichtregion entgegen, in das Reich der Schwere hinabgezogen wird. Denn so lange der Kampf zwischen dem Lichte und der Finsterniß in der Seele dauert, schwebt auch die Seele zwischen diesen feindlichen Kräften und kann nicht zur Freiheit gelangen: ihr Selbst bindet sie, und zieht sie bei jedem Versuche zum Auffluge wieder zurück, und oft um so mehr in die Tiefe, je mehr sie sich auf kurze Zeit erhoben hatte. Welche Seele hat nicht solche Erfahrungen gemacht, und macht sie noch täglich? Man gesteht dieß ein, zieht aber auch zugleich hieraus den Schluß, daß eben darum jener gerühmte reine Sinn und jenes reine Streben, „in welchem die Seele dem Geiste in seinem Zuge folgt," unter die frommen Wünsche gehöre, die in der Wirklichkeit nie ihre Erfüllung finden, und daß demnach nicht gesagt werden könne, der Geist führe die Seele zu Gott; eben weil er es nicht vermag. Allein fragen wir doch auch hierüber die Erfahrung, die Geschichte, ob

---

chen gebannt, ja sie wird immer tiefer in denselben hineingezogen und geht zuletzt darinne unter, wie die Geschichte des heidnischen Cultus selbst beweiset: da hingegen der echt religiöse Geist, der Gott im Geiste und in der Wahrheit anbetet, nicht anders als die Seele läutern, erheben, heiligen kann. Von solcher Heiligung hatte das Heidenthum keinen Begriff. Es mußte daher auch, da es nicht auf Einheit ausging, sondern sich in die Vielheit zersplitterte, in sich selbst zerfallen und die Seelen in seinen Untergang mit hineinziehen.

sie uns nicht auch Beispiele vom Gegentheile aufzuweisen hat. Die Welt-Geschichte freilich kann uns solche Beispiele nicht aufweisen, aber wohl die heilige, die eben darum diesen Namen trägt, weil sie Gottes voll ist. Ehe wir uns aber an sie wenden, rufen wir nochmals in die Erinnerung zurück, daß, wenn die Seele wirklich zu Gott gelangen kann, nur der Geist, der in ihr ist, im Stande ist ihr Führer zu diesem Ziele zu seyn: denn nur der Geist kann das Wesen der Gottheit in sich aufnehmen und der Seele mittheilen. Stellt uns also die heilige Geschichte Seelen auf, die sich „vom Geiste Gottes regieren ließen?" Denn daß der Geist in uns Gottes Geist ist, ist hoffentlich zur Gnüge dargethan. Nun wohl! so schlagen wir denn die heiligen Bücher des alten, wie des neuen Bundes auf, und sehen wir, ob wir in ihnen „Gott-erfüllte" Seelen finden, solche Seelen, die nicht blos den Gedanken Gottes und die Sehnsucht nach ihm in sich trugen, sondern denen sich Gott, durch den Geist, der in ihnen war, wahrhaft und wesentlich mittheilte, so daß sie in ihm „Leben und volle Gnüge" hatten. Ja, der Geist aus Gott, Gottes Geist selbst, als gebender Geist, ging über in den Geist und erfüllte den Geist aller Derer, die den Glauben*) in sich bewahrten und

*) Die psychologische Betrachtung des Glaubens, wie wir sie gleich Anfangs angekündiget, findet hier noch nicht ihren Platz. Aber nur wer den Glauben, wie wir ihn meinen und darstellen werden, kennt, und in ihm, als im wahrhaft geistigen Elemente, lebt, nur der kann auch dem oben Folgenden Glauben beimessen; nur ihm erscheint alles wahr, was aus dem Glauben kommt, so die heiligen Gesichte und Weissagungen, als die Verheissungen und Wunder, kurz, die ganze göttliche Führung durch die heilige Geschichte hin bis zu ihrer höchsten Entfaltung im größten Wunder: in der Erscheinung des Hei-

der Verheißung lebten: der Erzväter, der Patriarchen und ihrer Nachkömmlinge, des Moses und der Propheten und aller Gläubigen bis zur Ankunft des Heilandes hinauf. Er sprach in ihnen und aus ihnen durch Gesichte und Weissagungen, erfüllte sie mit Segnungen und Verheißungen, bethätigte sich in ihnen durch die Kraft der Wunder und Errettung aus großen Gefahren, und erhob ihre Seelen bald zur Anschauung seiner Herrlichkeit, bald zum Schmekken und Sehen seiner Freundlichkeit, bald zur Erkenntniß seiner Weisheit, bald zur Wahrnehmung seiner Größe und Macht. Kurz, er wurde mit ihnen, sie wurden mit ihm vertraut, und genossen auf mannichfaltige Weise seine selige Gemeinschaft. Um nur bei zwei Beispielen stehen zu bleiben, bei dem Beispiele Abraham's und David's: wie innig und vertraut, und zugleich wie kindlich, war der Umgang Abrahams mit Gott, man möchte sagen: wie mit seines Gleichen; und wie selig, wie in Entzücken verloren war David, der Mann Gottes, trotz seiner Verirrungen, in dem Gefühle der Gegenwart, des Innewerdens seines Gottes. Es verlohnt sich wohl der Mühe, die verschiedenen Arten der Gott-Einigung dieser beiden Seelen in nähere Betrachtung zu ziehen, und sie einander gegenüber zu stellen. Der Erste verhält sich zum zweiten

---

landes als des göttlichen Sohnes in Knechtsgestalt. Vom Standpunkte des Glaubens abgesehen, geben wir gern zu, daß alles oben als gewiß und bewährt Angeführte und Angenommene, einem Jeden, der sich nicht zu diesem Standpunkte, wir dürfen wahrhaft sagen, erhoben, im Gesichtskreise lediglich menschlicher Betrachtung als nicht blos etwas Zweifelhaftes, sondern sogar Unmögliches und darum Unstatthaftes, gelind gesprochen, erscheinen muß; strenger ausgedrückt aber: als widersinnig, thöricht, kindisch und lächerlich.

wie das Kind zum Manne. Abraham glaubt, wie das Kind; und sein Glaube ist seine Vollendung (wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet). In diesem Glauben ist er unerschütterlich, seiner selbst gewiß, weil er seines Freundes und Bundesgenossen gewiß ist: er ist sorglos, furchtlos; ihm ist die Zukunft so sicher, und darum so heiter, wie die Gegenwart. Die reine Seele dieses Glaubenshelden hat in ihrem Gott Bürgschaft und Gnüge, den sie noch nicht als König, nur als Vater kennt. Wollte man sich profan ausdrücken, so würde man sagen können: es ist ein Homerischer Geist, der in Abraham's Charakter weht. Und um sogleich die Betrachtung der zweiten Erscheinung Gotterfüllter Seele auch an etwas Profanes anzuknüpfen, so könnten wir sagen: es ist ein Pindarischer Geist, der in David's Charakter weht. Diese Glut, dieses Verschmolzenseyn in und mit dem Höchsten, diese Seligkeit aus dem Gefühle des Durchdrungenseyns der Seele vom reinen Strahle der Gottheit: wie spricht sie sich in den begeisteten Psalmen des Gotterfüllten Sängers aus! „Wie lieblich ist es in deinen Vorhöfen! Wie lieblich ist es in deinen Wohnungen! Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!" Und wiederum, wie mit Nachtigallton durchdringend: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gieb mir einen neuen, gewissen Geist! Verwirf mich nicht von deinem Angesichte, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!" Dieses Flehen um die Erhaltung des Köstlichsten, wie ist es rührend, wie erhebend zum Höchsten, dessen Herablassung in die stille Tiefe des Herzens man zugleich mitfühlt. Gewiß, wen diese Hymnen nicht ergreifen, wem sie nicht deutlich zeigen, wie der Geist der Andacht zu Gott führt, sich Gottes gleichsam bemächtiget, der „ist noch nicht geschickt zum

Reiche Gottes.“ In David hat sich die Knospe des Abrahamischen Glaubens zur Blume der Liebe entfaltet, und wir sehen sie in der ganzen Fülle des orientalischen Lebens sich aufblättern und duften. Abraham, der Hirt, hatte an seinem Gott nur einen treuen, leitenden, schützenden, aber allmächtigen, Gefährten, dem er vertraute. Sein Vertrauen war sein Opfer. David, der König, hatte an seinem Gott einen König und Herrn, den Herrn der Herrlichkeit, dessen Gewand die Himmel sind, dessen Fußschemel die Erde; aber dieser Gewaltige war seine Liebe, sein Leben, der Fels, auf den er baute. War der Gott Abraham's ein Anderer als der Gott David's? Nimmermehr! Nur das Verhältniß der Einigung war verschieden: wiewohl die Einigung selbst die gleiche war. In Abraham wie in David lebte Gott. Das ist genug. O, daß wir zu gleichem Leben gelangten! Kein Held der Welt-Geschichte, kein Weiser, kein Dichter hat solches Leben gekannt! Und dieses Leben kannten denn auch die Apostel des Herrn, den David mit den Propheten verkündigte, und der dem Abraham, ja schon der ersten Sünderin verheißen war. Er verhieß, er gab ihnen seinen Geist, den Geist der Wahrheit, den Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, und durch den Vater und Sohn „Wohnung bei den Menschen machen will.“ Der Geist, der in den Aposteln war, der reine, heilige, aber bedürftige, der Nahrung bedürftige Geist, empfing den Geist von Oben, und ihre Zungen wurden feurig, und der Geist von Gott redete aus ihnen. Sie waren durch die „Schule des Glaubens“ gegangen. Ihr Meister war der Anfänger und Vollender ihres Glaubens; Er selbst „Eins mit dem Vater.“ Hier, bei Ihm Selbst, keine Ver-einigung, kein Kommen Gottes in die Seele, sondern nur ein heiliges Kommen von Gott, ein Gesandtwerden von Gott, mit menschlichem „zu-

Gott-kommen" nicht zu vergleichen. In den Seelen aber nur „der Abglanz Gottes, das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen," das aber durch sie, durch ihre Schuld, der Verdunkelung, der Verfinsterung fähig ist: nicht der Verfinsterung in sich selbst, sondern nur in den Seelen, daß sie es nicht sehen in seiner Reinheit und Herrlichkeit. Die da aber glauben, die ihr Selbst verleugnen, denen wird der eingeborne Geist vom Geiste von Oben erfüllt, und „sie sehen seine Herrlichkeit, gleich der des eingebornen Sohnes vom Vater." Wer da glaubt wird selig; selig werden heißt aber von Gott erfüllt werden. Und so zieht sich der Lichtstrahl des Glaubens und der Gott-Erfüllung durch die ganze heilige Geschichte fort, bis auf den heutigen Tag. Oder meint ihr, die heilige Geschichte sey geschlossen? Wohl ist es das Buch der Offenbarung; aber seine Verheißungen im neuen Bunde müssen in Erfüllung gehen wie die im alten in Erfüllung gegangen sind. Gewiß, lieben Freunde: „Gott ist nicht fern von einem Jeglichen unter uns;" und: „in Ihm leben, weben und sind wir;" wenn wir nur wollen. Und warum wollen wir nicht? weil wir an unserm Selbst hangen. „Die aber der Geist Gottes treibet (die sich von ihm regieren lassen,) die sind Gottes Kinder." Und wie erlangt der Geist Gottes, der Geist, der in uns ist, Gewalt über uns? Es ist bereits früher gesagt: durch unsern Willen, durch unsere moralische Kraft: kurz, durch das, was die heilige Schrift „die Werke" (das Thun) nennt. Aber, wie der Apostel sagt: nicht durch die Werke allein, sondern auch durch den Glauben, und zwar so daß die Seele erst durch den Glauben zu den Werken tüchtig wird. Doch alles, was wir hier vom Glauben sagen, ist für die, welche „Kinder in der Erkenntniß sind," unverständ-

lich, also unzulänglich. Daher werden wir mit Gewalt zur näheren Betrachtung und Auseinandersetzung dieser Conditio sine qua non getrieben. Und wir zaudern auch nicht den Schritt zu thun, der wahrhaft der Schritt der Vollendung in der Psychologie ist. Nur müssen wir noch für einen Augenblick still stehen, und uns sammeln, und das hier Dargestellte in Einen Punkt zusammenfassen, damit wir sehen ob und wie wir unsere bisherige Aufgabe gelöst haben. Wir wollten an Beispielen der heiligen Geschichte zeigen, daß Gott wirklich in den Menschen eingehen kann, nachdem der Geist, der in dem Menschen ist, die Seele zu Gott geführt hat. Denn daß Gott wirklich, durch den Geist, der in ihr ist, in die Seele eingeht, ist der beste Beweis, daß der Geist die Seele zu Gott führt. Hier nun wurden wir durch die angegebenen Beispiele dahin gedrängt und getrieben, anzuerkennen, daß uns die heilige Geschichte nur Ein Mittel darstellt, durch welches die Seele in den Stand gesetzt wird sich vom Geiste zu Gott führen zu lassen. Dieses Mittel, wir wiederholen es, ist der Glaube. Und hier scheint allerdings, am Schlusse unserer Untersuchung, noch ein Stein des Anstoßes uns in den Weg zu kommen. Denn wenn der Glaube selig macht, d. h. zu Gott führt: was bedürfen wir da des Geistes? Oder umgekehrt, wenn der Geist zu Gott führt, was bedürfen wir da des Glaubens? Wir haben also, genau genommen, unsere Aufgabe, wie es scheint, nicht gelöst, sondern nur verwickelter gemacht: denn wenn sich auch der Glaube und der Geist nicht widersprechen sollten — wie wir allerdings dessen aus früherer Auseinandersetzung (Buch 1. Kap 3.) schon gewiß seyn können — so treten sie doch hier in ein unbestimmtes Verhältniß ein, das eben erst durch Bestimmung gelöst werden muß. Allein sey dem wie ihm wolle, und indem wir dem

Glauben im voraus sein volles Recht widerfahren lassen und ihn als Bedingung für die Wirksamkeit des Geistes anerkennen, so wollen wir doch auch auf der andern Seite nicht anstehen, dasjenige festzuhalten, was als Resultat der Betrachtungen dieses vierten Buches hervor geht: daß der Geist in uns dasjenige ist, was allein sich, seiner Heiligkeit wegen, an das Göttliche schließen, und wiederum das Göttliche, als das Heilige, an sich ziehen kann, und daß daher die Seele, unmittelbar und zunächst, nur durch den Geist in den Bund mit Gott eintreten kann; so daß es am Ende doch im strengsten Sinne wahr bleibt: „Der Geist ist der Führer der Seele zu Gott."

Fünftes Buch.

Seele und Gott.

Erstes Kapitel.

Die Seele und der verhüllte Gott.

So sehr auch die Seele in ihr Selbst und die Welt versunken sey, so gänzlich hingegeben sie sey dem Genusse oder der Noth des Augenblicks: dennoch wird sie, in Stunden oft, wo sie sich dessen am wenigsten vermuthet, an etwas Höheres und Besseres gemahnt als sie selbst und die Welt ist, wenn schon sie für dieses Höhere keinen Namen findet. Sogar die entschiedensten Weltkinder sind nicht frei von solchen Anwandlungen, bald einer Furcht oder Scheu vor einem unsichtbaren Wesen, in welchem sie einen Zeugen ihrer Thaten ahnen, wenn ihr Gewissen sie nicht billiget, bald von einem gewissen Zuge der Dankbarkeit gegen eine unbekannte gütige Macht, wenn ihnen ein besonderes Glück zukommt, oder der Sehnsucht noch einer höheren Hülfe, wenn sie in Noth sind; wie denn schon ein altes Sprichwort sagt, daß Noth beten lehrt. Weit deutlicher aber noch als bei solchen zerstreuten und befangenen See-

len spricht sich das Suchen nach einem höchsten Wesen in dem noch unversehrten und unbefangenen jugendlichen Gemüthe aus, wenn das Gefühl der Liebe rege wird, ehe dieses Gefühl noch auf einen irdischen Gegenstand seiner Befriedigung beschränkt worden ist. Es ist nicht das Verlangen nach der Liebe eines einzelnen Wesens, das der liebenden Seele gleiche: denn dieses Verlangen ist ein sehr bestimmtes; sondern es ist ein unbestimmtes, ja ein unendliches Verlangen, welches, da es keinen andern Gegenstand findet, Himmel und Erde mit liebendem Arme umfassen möchte, und da es keinen Namen für seinen Gegenstand hat, da ihm der verhüllte Gott nicht begegnet, die Thräne schmerzlicher Wonne in den Busen der Natur weint. Anders wiederum spricht sich jenes Suchen in dem männlich-reifen Verstande aus, indem dieser getrieben wird nach dem Grunde und dem Wesen der Dinge zu forschen. Nicht blos die Furcht, auch die Liebe erschafft sich Götter, und der Gedanke gräbt in den Tiefen der Dinge nach einem Letzten, welches ein Erstes sey. Aber der Durst des liebenden Herzens bleibt unbefriediget, und das Forschen des Verstandes unbelohnt, so lange der Gegenstand, den beide suchen, sich ihnen nicht selbst offenbart. Nur der Geist führt die Seele zu Gott, indem er Kunde von Gott erhält und bringt. Hier aber thürmen sich Einwürfe auf Einwürfe, welche alle Berücksichtigung verdienen. Erstlich: „Ist nicht der Geist in alle Seelen ausgegossen? erleuchtet nicht Ein Licht des Bewußtseyns sie alle? Zweitens: Soll denn der Trieb des Herzens nach dem Unendlichen, und die dem Verstande abgenöthigte Forschung nach dem Grunde und Wesen der Dinge unbefriedigt bleiben? Und drittens: wird nicht obige Behauptung durch die Erfahrung widerlegt, daß wirklich

Verstand und Herz durch die Vernunft befriediget werden und einen Gott erkennen und lieben lernen?" Wir wollen diese Einwürfe alle der Reihe nach beantworten. Der erste trifft uns am härtesten: denn er stützt sich auf unsere eigene Behauptung im vorigen Buche: daß der Geist die Seele zu Gott führe. Wenn wir also diesen Einwurf nicht gelten lassen wollen, so sind wir, wie es scheint, genöthiget jene Behauptung zurück zu nehmen; lassen wir ihn aber gelten, so müssen wir, scheint es, widerrufen, was wir so eben behaupteten. Und doch ist keines von beiden der Fall. Allerdings ist im vorigen Buche bewiesen, daß nur durch den Geist die Kunde von Gott der Seele zukommen kann, und zwar nachdem sich dieselbe durch die moralische Kraft dem Geiste vereiniget hat. Allein wir sind nicht bis dahin gelangt, daß der Geist an sich, wie er in der Seele ist, derselben Kunde von Gott gebe. Nur von sich selbst giebt er ihr Kunde, und von seinem Inhalte, welcher heiliges Wesen, Gesetz der Freiheit, oder Lebensgesetz ist. Der Geist beseliget, ja er vergöttlichet die Seele, wenn sie sich ihm anschließt, Kraft seiner Natur, seines Ursprungs, seines Wesens: aber er schweigt noch von Gott, von der Wurzel seines eigenen Ursprungs, und läßt die Quelle, aus der er selbst fließt, der Seele nur ahnen: das Heilige, als Gegenstand, giebt er ihr nicht. Der Geist, der in der Seele ist, kann Gott nur empfangen, nicht geben. Die Seele selbst muß ihm zu dieser Empfängniß behülflich seyn durch ihren Glauben, dessen Wesen und Verhältniß wir noch im Dunklen ließen, da uns zunächst die historische Thatsache gnügen konnte. Und die Erweckung dieses Glaubens, wie wir später sehen werden, ist eine Gnade des sich offenbarenden Gottes. Dabei bleibt es immer entschieden, daß nur der Geist zu Gott führt:

denn nur ihm, und in ihm kann sich Gott offenbaren. Und so bleibt unser Satz fest stehn: „daß nur der Geist die Seele zu Gott führt, aber nur indem er Kunde von Gott erhält.“ Ohne den Geist, der in uns ist, würde uns keine Offenbarung Gottes zukommen können: denn der Geist ist gleichsam der Spiegel, der das Bild Gottes auffaßt; allein ohne den sich offenbarenden Gott würde auch der Geist keinen Gegenstand für sein Auffassungsvermögen haben. Und so bleibt Gott, vor seiner Offenbarung, selbst dem Geiste verhüllt. Der Geist an sich, weiß nur von sich, und daß er heiliges Wesens ist, und zu heiligem Wesen strebt. Dieß und nichts weiter konnten uns die Untersuchungen des vorigen Buches lehren. — Was den zweiten Einwurf anlangt, so widerlegt ihn die Widerlegung des ersten. Wenn selbst der Geist an sich nicht zu Gott gelangen kann, dessen Wesens er doch ist, sondern wenn die Kraft des Allerhöchsten ihm entgegenkommen muß, um ihn und die Seele, die er mit sich bringt, aufzunehmen: so kann noch weit weniger der bloße Herzens-Trieb und die bloße Verstandes-Forschung zum Ziele gelangen. Allerdings sollen beide nicht unbefriediget bleiben: denn sie sind für die Befriedigung geschaffen; allein wie der Durst und Hunger keine Nahrung herbei schaffen, so Herz und Verstand keinen Gott. Bei ihrem heißesten Streben bleibt er dennoch beiden verhüllt, bis er sich ihnen offenbart. — Was nun endlich den dritten Einwurf betrifft, so enthält er eigentlich das Glaubensbekenntniß der sogenannten Rationalisten. Wir können diese aber nur mit den ebenfalls sogenannten Adepten vergleichen, die Gold aus Blei gemacht zu haben vorgaben, nachdem sie vorher das Gold zum Blei geworfen haben. Nur darinne sind beide von einander unterschieden, daß die Adepten so klug

sind nur Andere, die Rationalisten aber so thöricht sich selbst zu belügen. Sie wollen nichts davon wissen, daß ihnen gleichsam schon mit der Muttermilch, schon auf dem ersten Schulbänkchen der Name Gott, wo nicht in das Herz, doch ins Gedächtniß geprägt worden ist, und daß an diesen Namen eine Menge von Mittheilungen theils historischer, theils dogmatischer Art angereihet worden sind, welche, eingestanden oder nicht, ursprünglich aus der einfältigen Bibel geschöpft wurden. Kurz, der Acker ihrer Seele ist im Frühjahre ihres Lebens, als noch der Boden empfänglich war, mit religiösem Samen besäet worden, und hat nun späterhin, wenn nicht Hagelschlag oder Dürre die Ernte vernichteten, seine Frucht getragen, so gut er es vermocht hat. Wollen sie nun sagen: „Sehet da, einen Acker, der Frucht trägt ohne Saat?" Ja, sie sagen es; und so mögen sie es uns nicht verübeln, wenn wir sie Thoren schelten. Gott ohne historische Offenbarung (Offenb. in der Zeit) aus der bloßen Vernunft erkennen, heißt eben so viel als die Welt ohne Offenbarung (Erscheinung) im Raume aus den Sinnen erschaffen. Es ist dieß ganz das gleiche Verhältniß: denn die Vernunft verhält sich zu Gott, wie sich die Sinne zur Welt verhalten. Der Seele muß, was sie haben soll, eben Alles erst gegeben werden.

Unsere Behauptung also: daß Verstand und Herz, ja die Vernunft, der Geist selbst in uns, wohl Gott suchen, ja ihn ahnen, ihn erschließen, und als eine erhabene aber verschleierte (verhüllte) Macht verehren, aber ihn nicht finden, erfassen, ergreifen können, wenn er sich ihnen nicht persönlich, d. h. als der, der er ist, offenbart, diese Behauptung wird also wohl unversehrt stehen bleiben. So suchte, ahnete, erschloß Columbus eine neue

Welt: aber er hatte sie nicht eher als bis er sie fand, schaute, ihren Boden betrat. „Aber — kann man dennoch einwenden — hat sich denn Gott nicht offenbart in der Natur? im Bewußtseyn selbst? Gesteht dieß nicht sogar ein Apostel ein, indem er die Schöpfung und das Gewissen als Zeugen Gottes anerkennt?" Wohl hat sich Gott bezeugt in seinen Werken, wie in seinem Gesetze, das er in die Brust des Menschen geschrieben; und wenn der Verstand von diesen Zeugen auf den Bezeugten schließt, so hat er sehr Recht; und das Herz hat sehr Recht sich nach ihm zu sehnen. Beides soll auch seyn, eben weil sich Gott „nicht unbezeugt gelassen hat." Allein ist es Er selbst, als gegenständlicher Geist, den wir in der Natur, den wir im Gewissen erblicken? Wohl ist die Natur gegenständlich, aber sie ist nicht Geist; wohl ist das Gewissen Geist, aber es ist blos subjectiv. Wenn wir Fußtapfen im Boden gewahr nehmen, sehen wir darum den Wandelnden, der diese Fußtapfen hinterlassen? Erblicken wir den Bildner, wenn er hinter dem Vorhange weilt, vor welchem sein Werk, zur Betrachtung und zur Lehre, wie zum Ergetzen, aufgestellt ist? Nein, ihn sehen müssen wir in seinem Wirken; die Rede seines Mundes müssen wir vernehmen, wenn wir mit Recht sagen wollen er sey uns offenbar. Offenbar sind allerdings die Werke des Herrn: er selbst aber bleibt verhüllt hinter seinen Werken, so lange bis er nicht selbst hervortritt. Nur dann ist er wirklich offenbar. Die Seele also, und der Geist selbst, sucht und hat nur den verhüllten Gott. Eine Wahrheit, welche zu wichtig ist, um ihr nicht eine genauere Betrachtung zu widmen.

Zunächst: ist der Gedanke eines verhüllten

Gottes nicht zum wenigsten ein sonderbarer Gedanke? Wie kann der Schöpfer, der da will erkannt seyn, dem Alles an seiner Offenbarung gelegen seyn muß, darauf fallen, sich zu verhüllen! Will er denn Scherz mit seinen Kindern treiben, damit sie ihn nur desto emsiger suchen sollen? Nein, einen solchen Scherz treibt wohl der Mensch, aber nicht Gott. Es muß also hier etwas zum Grunde liegen, was auf den ersten Blick noch nicht klar genug ist, und folglich eine Aufhellung bedarf. Zuvor aber wollen wir wohl bemerken, daß der verhüllte Gott den offenbarten nicht ausschließt; und zwar ohne allen Widerspruch, ungefähr so, wie die Sonne an einigen Orten verhüllt, an andern offenbar seyn kann. Dieses Bild, zwar nur ein Bild, schon früher in ähnlicher Beziehung angewendet, führt uns vielleicht auf eine Erklärung dieses Räthsels. Wenn in der einen Gegend die Sonne in einen Wolkenschleier verhüllt ist, während sie in der andern mit hellem Glanze strahlt: ist dieß die Schuld der Sonne? Demnach wird es auch nur die Schuld der Seele seyn, oder der Seelenwelt überhaupt, wiefern und wie lange ihr die Gottheit verhüllt erscheint. Und wie lange, und wie weit über den Erdenkreis hin hat die Seelenwelt nur den verhüllten Gott erblickt! Wie haben, so weit die Geschichte reicht, die Völker im Finstern getappt, ohne das beseligende Wesen der Gottheit zu erfahren! Alle Völker der alten Welt, die Orientalischen nicht minder als die des Occidents, obgleich von der Weisheit jener so viel gerühmt wird, welche abenteuerlichen, kindischen, oft furchtbaren, oft unwürdigen Vorstellungen haben sie sich von der Gottheit gemacht! Und wenn wir auch zugestehen wollen, daß in einigen der ältesten Ansichten des Orients vom Wesen und Wirken der Gottheit viel metaphysischer Tiefsinn herrscht, so waren es doch eben nur Be-

griffe oder Bilder mit denen sich jene Späher behalfen, die man nicht Seher nennen kann, weil sie eben den lebendigen Gott in seinem Wesen und Wirken nicht erkannten. Dazu gehört mehr als Speculation: denn diese erkennt immer nur sich selbst und ihre Erzeugnisse. Die ganze Symbolik und Mythologie des Alterthums, wenn wir auch annehmen, daß sie zum Theil in sehr verzerrter Gestalt, also sehr verunstaltet — wie so manches Andere — bis zu uns gelangt ist, sie war dennoch nichts anderes als die Entfaltung der Denk- und Bildner-Kraft der Seele, in deren Erzeugnissen sie sich gleichsam selbst abspiegelte: eine poetische Psychologie, keine Theologie; denn diese ist das Wort das Gott selbst geredet hat. Nun könnte man wohl sagen die ganze Schöpfung sey ein solches Wort, und folglich auch die Einrichtung der Seele, durch welche sie sich bestimmte Vorstellungen von der Gottheit bildet; und man würde allerdings etwas Wahres ausgesprochen haben, aber dennoch das Rechte noch nicht. Denn so wenig der Brief eines Freundes der Freund selbst ist, zwar etwas von seiner Person Ausgegangenes, aber doch nicht seine Person in lebendiger und wirklicher Gegenwart: eben so wenig ist die Schöpfung auch in ihren innersten, geistigsten Tiefen, Gott selbst, sondern nur ein Zeichen und eine Zeugin von ihm, aber nicht seine wirkliche Nähe und Gegenwart, und gleichsam sein lebendiger Odem: nur das Bild der Sonne im Thautropfen, nicht die Sonne selbst. Eine Kunde von Gott können wir also das Stammeln menschlicher Zungen nicht nennen, auch wenn sie seinen Namen aussprechen. Und welche menschliche Zunge des Alterthums, die nicht von Ihm selbst unterrichtet wurde, hat seinen Namen ausgesprochen, wie er will daß er ausgesprochen werde, d. h. in seiner ganzen Heiligkeit? Was sind

alle Kosmogenien und Theogenien, die uns aus dem Alterthume überliefert worden, was sind sie anders als Poesien, Träume, ja zum Theil Delirien wie von Fieberkranken? Und hätten die Indischen, Persischen, Aegyptischen, sogenannten Religionslehren und Mysterien, hätte die ganze Götterlehre von Samothrake, Griechenland und Skandinavien, noch so sehr in Bildern an das Wahre gestreift — wie es der Fall nicht ist, wenn die uns gewordene Offenbarung Wahrheit ist —: so wäre doch Alles nur Bild gewesen, nicht Wahrheit, nur Hülle, nicht Wesen, nur Menschliches, nicht Göttliches. Ja, wir wollen es anerkennen: das Alterthum suchte Gott, ahnete ihn, fürchtete ihn, ehrte ihn, aber immer nur in selbstgeschaffenen Bildern und Vorstellungen: Er selbst war und blieb der gefallenen Welt, dem ausgearteten Geschlechte, der sündigen Menschheit, nur der verhüllte Gott*).

Wir haben hier durch einen plötzlichen Uebergang den Grund berührt, der uns in der ganzen

*) Will man sagen: wir müssen den Völkerwahn und den Aberglauben der Unmündigen von der Kunde und dem Glauben der Weiseren unterscheiden, wie sich beides theils in den Mysterien der Priester und in den Lehren der Denker aussprach, so wissen wir erstlich von jenen Mysterien nichts; und was von ihnen verrathen worden, läßt eben nicht viel Hohes, von dem was unbekannt geblieben, erwarten. Zweitens aber, die Lehren der größten Philosophen anlangend, unter denen ein Plato, ein Socrates, den ersten Rang einnehmen, so bestätigen uns diese nur, wie auch schon früher gezeigt worden, daß sie eben nichts mehr als den verhüllten Gott erkannten, daß Alles, was sie wußten oder zu wissen meinten, nur etwas Erschlossenes, bei Plato durch Speculation, bei Socrates durch schlichten Sinn, Gefundenes, war.

heidnischen Welt den Schöpfer aller Dinge und Vater der Menschen nur als den verhüllten Gott entgegen bringt. Durch die Sünde ist das Angesicht des Herrn verhüllt worden, und wird noch täglich verhüllt vor den Augen Aller, die der Sünde dienen in der Finsterniß ihres Herzens. Nur das reine Herz schaut Gott mit unverhülltem Angesichte, dem unreinen aber ist er fern. Wo ist aber ein reines Herz? „Sie sind allesammt abgewichen, und allesammt untüchtig Gott zu schauen, dieweil sie Alle gesündiget haben.“ Wenn das, was wir im dritten Kapitel des vorigen Buchs auseinandergesetzt haben, seine Richtigkeit hat, so ist auch an der Wahrheit dessen, was wir hier behaupten, nicht zu zweifeln. Das Böse trennt die Seele vom Guten, die Sünde von Gott. Wohl blickt Gott den Sünder an, Er, der Alles erschaut und erfüllt mit seinem Lichte und mit seiner Liebe: allein die Scheidewand, welche die Seele selbst geschaffen hat, ist zu dicht, die Kluft ist zu groß, als daß der göttliche Strahl eindringen könnte in die verfinsterte, in die erkältete Seele. Gott ist der Seele fremd, weil die Seele von Gott entfremdet ist: sie sieht ihn nicht, sie gewahrt ihn nicht: ein Vorhang, der Vorhang der Sünde, ist vor ihre Augen gezogen. Darum also ist ihr Gott verhüllt, den sie, ohne Sünde, in reiner Klarheit schauen würde. Aber so blind sind wir, daß uns dieß unglaublich dünkt. Die Sünde hat uns zu Zweiflern gemacht. Wir leben in der Sünde. Wir leben so lange darinne als wir natürliche, d. h. selbstische Menschen sind. Zwar ist uns das Element dargereicht, weit und breit, wie der Aether des Himmels, umfließt es uns, welches uns frei machen würde, wenn wir es wagten uns ihm hinzugeben: es ist das Evangelium des Glaubens. Allein theils entfernt uns von ihm unsere Zweifelsucht,

die aus der Tiefe unserer Selbstigkeit emporsteigt, theils, wenn wir bereit sind das Evangelium anzunehmen, wollen wir doch es nicht thun ohne unser Selbst mitzunehmen, von dem wir uns, als von unserm vertrautesten Freunde, nicht trennen mögen: und so gelangen wir nicht in das Reich Gottes, wo wir „Ihn sehen wie er ist.“ „Aber — kann man einwenden — dieß ist uns ja auch im Evangelium nicht verheißen für diese Zeit! Dieß erwartet uns ja erst im künftigen Leben.“ So lebt also die Seele vor der Hand nicht blos in der Zeit, sondern auch für die Zeit, anstatt daß sie in der Zeit für das Ewige leben, und dadurch schon jetzt ewiges Wesen und Leben erfahren sollte. Denn so wie wir aus dem Elemente der Sünde gerückt, so wie wir frei sind, sind wir auch vom Heiligen umgeben, und das göttliche Wesen geht selbst in uns ein: Wir „schmecken und sehen wie freundlich der Herr ist.“ Jedoch in ihrem Weltleben hat die Seele keine Ahnung hievon. „Aber — sagt man wieder —: wir sind ja doch einmal in der Welt, so müssen wir ja auch für sie leben!“ Lebst du aber für die Welt, so lebst du nicht für Gott: Du hast ihn nicht „vor Augen und im Herzen;“ und so bleibst du von ihm geschieden, und Er bleibt dir verhüllt. „Aber soll man denn nicht seinen Geschäften, und nach diesen einer erlaubten Erholung, soll man denn nicht auch seinen Freunden leben? ja, nicht auch sich selbst? soll man denn nicht zur Besinnung kommen?“ Allerdings alles dieß; und nicht blos zur Besinnung kommen, sondern auch bei Besinnung bleiben. Die rechte Besinnung aber ist die, daß man sich auf Gott besinnt, wie er sich uns geoffenbart hat in seinem Worte, als der Heilige, Gerechte, aber auch Barmherzige und Gnädige; daß man ihn, als Solchen, immer vor Augen und im Herzen hat, so daß

Gott, der Gedanke an ihn, die Scheu vor ihm, die Liebe zu ihm, uns auf allen Wegen, in allen Verhältnissen, daß er uns zu unsern Geschäften und Erholungen, zu unsern Freunden und zu uns selbst begleite, und so unser ganzes Leben reinige, kräftige, erhelle, erwärme, heiter, ja selig mache. Geschieht dieß, verfahren wir also: so wird die Seele Gottes inne, so hat sie nicht mehr mit einem verhüllten Gott, oder am Ende gar nicht mehr mit Gott zu thun. Messen wir nun unser Leben nach diesem Maßstabe, so sehen wir, wie wenig, ja wie gar nicht, es von der Klarheit Gottes erleuchtet ist, wie Gott in unserm Lebenskreise ein unerkanntes, ja unbekanntes, ein gänzlich unserm Gesichtskreise entzogenes, unserm Blicke verhülltes Wesen ist, so daß wir überall nur unsere Sorgen und Mühen, unsere Freuden und Leiden, kurz, überall nur uns, und wieder uns, erblicken, überall von uns selbst aus, und auf uns selbst zurück gehen. Da ist hier kein Gott, und dort keiner: „er ist unsern Augen verborgen.“ Oder ist unser Leben nicht etwa so beschaffen? Was nutzt es, daß wir uns zuweilen sammeln zur Andacht, entweder im Tempel des Herrn, oder im einsamen Gemache — und dann nennen wir uns schon fromm —: verläßt uns etwa hier unser Selbst? Zagen wir nicht bei der Anmuthung es Gott zum Opfer darzubringen? Erschrecken wir nicht bei der harten Lehre?: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verliert um meinetwillen, der wird es erhalten zum ewigen Leben;“ oder bei den Worten: „Wer den Pflug nimmt, und siehet hinter sich, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes;“ oder bei jenen: „Wer Vater und Mutter lieber hat, denn mich, der ist mein nicht werth.“ Oder waltet hier etwa Mißverstand, oder Schwärmerei? oder ist hier Accommodation (Anbequemung an unser Selbst-

Interesse) an ihrem Orte? Gestehen wir es nur aufrichtig: wir hangen und haften an unserm Selbst; und von ihm zu scheiden ist uns bitterer als der Tod. Scheiden wir aber nicht von unserm Selbst, so scheiden wir auch nicht von der Sünde, (wie dieß früherhin erwiesen ist;) so leben wir in der Sünde, und so kennt unsere Seele nur den verhüllten Gott, d. h. sie kennt Gott nicht.

Und dieß der Brauch, die Regel und Ordnung der Welt, so lange es eine (aus Gott) gefallene Menschheit giebt. Das Selbst ist der Maßstab aller Lebensverhältnisse, der engsten, wie der weitesten. Das Selbst ist das Unkraut, das auf dem heiligen Grunde und Boden der Staaten wuchert, das sich in die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gerechtigkeit und Billigkeit mischt, wegen welcher Krieg geführt und Frieden geschlossen wird, das Treue und Glauben aus dem Handel und seinem Wechselverkehr verscheucht, das sich durch Betrug und Täuschung in die Gegenstände der Industrie mischt, welche bestimmt sind den Bedürfnissen der Gesellschaft abzuhelfen, das die geselligen Mittheilungen und Vergnügungen stört, weil es das Element ist, in dem man lebt und webt, und sich bewegt, und ist. Das Selbst ist der Schlüssel zur Weltgeschichte.

Wir konnten demnach nicht umhin den Eintritt in das Gebiet der Betrachtung, welche Seele und Gott überschrieben ist, mit der Erwägung des Verhältnisses zu beginnen, wo der Seele nur ein verhüllter Gott gegenüber steht, d. h. wo die Seele Gott entweder gar nicht, oder nur als einen Großen Unbekannten erblickt. Daß von Anbeginn der Zeiten bis auf diesen Tag nicht alle Seelen sich in diesem Verhältnisse befunden haben, ist so gewiß,

als daß es keine Regel ohne Ausnahme giebt. Daß es zu allen Zeiten und unter allen Völkern große und reine Seelen gab, vorzüglich begabte, hellsehende Geister und wohlwollende Herzen, die von dem Gefühle des Rechts und der Gerechtigkeit erfüllt, von der Idee des Wahren, Guten und Schönen durchdrungen, Gründer von Staaten, Gesetzgeber, Wohlthäter und Bildner ihres Geschlechts wurden, ausgehend von der klaren Erkenntniß eines Unverletzlichen, und dem dunkeln Gefühle des Heiligen, und bemüht, die gleichen Ansichten, die gleichen Gesinnungen in den Seelen um sich her zu verbreiten: wer will das leugnen? Wie hätte auch die Menschenwelt bestehen können, wenn alles Recht und alle Gerechtigkeit, alle Ordnung und alle Einrichtung, alle Läuterung und Bildung hätte versiegen sollen wie ein in den Sand verrinnender Quell? Nein, der Strom des Lebens und des Geistes rauscht immerfort durch das Menschengeschlecht. Zu Höherem ist es bestimmt, zu Höherem strebt es hin, wenn gleich aufgehalten und zurückgehalten durch die Selbstsucht und ihre Erzeugnisse. Alle Menschen sind Gottes Kinder, auch wenn sie den Vater noch nicht erkennen. Alle werden erzogen, geleitet, gefördert, auch wenn sie nicht wissen wer dieß Alles thut. Aber soll darum die Zeit der Unwissenheit bleiben? Soll nicht einmal endlich klar und offenbar werden was lange Zeit verborgen und verhüllt war? und zwar Allen verborgen und verhüllt, auch den Besten; wie vielmehr denen, die „in dem Thale und dem Schatten der Finsterniß" wandelten! Denn es bleibt ewig wahr, wie alle seine Worte bleiben, das Wort des Heilandes, dessen wir auch schon gedachten: „Vater, die Welt kennet dich nicht." Und wenn der Heiland wiederum spricht: „Siehe, ich bin bei euch bis an der Welt Ende," so sagt er es auch nur zu denen,

die bei ihm sind. Wer aber bei ihm ist, der ist auch bei dem Vater; und wer ihn siehet, der siehet den Vater. Daraus aber können wir abnehmen, daß wir auch den Sohn nicht kennen, weil wir den Vater nicht kennen: denn auch der Sohn ist uns der verhüllte Gott; und zwar dergestalt verhüllt, daß wir, je länger je entschiedener, in ihm nur den Menschen erblicken, nicht mehr wie einst, den Gottmenschen. Das ist es aber auch, und hier liegt der Grund, warum die Binde, die uns Gott verhüllt, immer fester um unsere Augen gezogen wird; und jede Seele, die den Sohn nicht ehrt, wie sie den Vater ehrt, hat es nur mit dem verhüllten Gott zu thun: denn im Sohne hat sich der Vater offenbaret. Aber auch heutzutage heißt es: „Dieß ist eine harte Rede, wer mag sie verstehen!“

Zweites Kapitel.

Die Seele und der offenbarte Gott.

Die Weltgeschichte hat gezeigt, daß, trotz den Werken Gottes in der Schöpfung, und trotz der Mahnung des Gewissens, trotz der aus beiden erzeugten natürlichen Religion, trotz Tempeln und Altären und Opfern, trotz der Forschungen und Lehren menschlicher Weisen, das Menschengeschlecht dennoch immer tiefer sank, immer mehr ausartete, immer mehr, herabgezogen durch selbstische Natur, dem Reiche des Bösen anheimfiel. Gott wollte aber, daß das in der Zeit gefallene Geschlecht nicht für sein ewiges Reich verloren gehe: und so trat er hervor aus dem Dunkel, als die Zeit erfüllet war, durch die längst, ja vom Anbeginne der Zeiten vorbereitete, Offenbarung seiner sich Aller erbarmenden Liebe. „Das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes Gottes, voller Gnade und Wahrheit.“ Gott ist erschienen in

seinem Sohne als die Wahrheit, durch die alle Täuschung verschwinden, als die Kraft, an der alle Schwäche sich aufrichten, als das Licht, aus dem alle unsere Finsterniß erhellet werden, als die Liebe, durch die aller Haß versöhnt, als das Leben, durch das der Tod vertilgt werden soll. „Wer den Sohn siehet, siehet den Vater." So sprach Er selbst; und es kommt blos auf uns an ob wir ihn sehen wollen. Sein erhabenes und heiliges Bild steht vor uns in den einfältigen Schriften der Apostel, in denen der Geist der Wahrheit weht, der auch uns erfüllt und durchdringt, wenn wir ihnen mit reinem Herzen, mit keuschem Auge nahen. Diese Schriften und die ganze heilige Schrift, an die sie sich schließen, und die in ihnen beschlossen wird, sind des Heiligen voll, und haben keinen andern Inhalt als das Heilige. Sie sind die Geschichtsbücher der göttlichen Offenbarung, oder was dasselbe ist, der göttlichen Erbarmung über das sündige Menschengeschlecht. Wie die guterschaffene Seele gefallen und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen, wie jedoch an den Richterspruch des heiligen Gottes die Verheißung seiner grundlosen Barmherzigkeit, die Verheißung des Erlösers sich geknüpft: dieß ist der große Anfang der Offenbarungsgeschichte, die durch die dunkle Weltgeschichte hindurchleuchtet wie der Blitz durch die Nacht. Wie sich von nun an Gott zur Ausführung seines Rathschlusses über Alle, ein Volk zum Eigenthume erzogen, ein Volk des Glaubens, in welchem und mittels dessen alle Verheißung erfüllt werde; und wie Verheißung und Glaube fortwuchs als ein Baum des Lebens von Glied zu Glied in diesem der Offenbarung geweihten Geschlechte, während alle andere Geschlechter der Menschen in Finsterniß wandelten, nicht ahnend das ewige Heil, das ihnen bereitet war; wie Gott sich bezeugte im starrsinnigen und abtrün-

nigen, aber dennoch auserwählten Volke durch die Wunder seiner Macht, und durch die Kraft des Geistes, den er ausgoß auf seine Propheten; wie diese schauten im göttlichen Gesichte den Helden, den Ueberwinder des Todes, den Wiederbringer des Lebens, bis er selbst erschien, der von sich zeugte, daß er sey „die Wahrheit und das Leben:" dieß Alles, wie es sich begeben vom Anbeginne der Zeit bis zu der Zeit Erfüllung „mit der leibhaftigen Fülle der Gottheit," dieß Alles erzählt uns das alte Buch der heiligen Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht mit heiligem Griffel fortgeführt, bis Er kam, der da sprach: „forschet in der Schrift: denn ihr meinet ihr habet das ewige Leben darinnen, und sie ist's, die von mir zeuget." Wie er aber erschienen, nach der Verheißung, „der Jungfrau Sohn, das Licht, das da schien in die Finsterniß," nicht aus sündlichem Samen erzeugt, sondern aus der Kraft des heiligen Geistes; wie sich der Himmel aufschloß bei seiner Geburt, und „Frieden auf Erden, und große Freude verkündigte, die allem Volke widerfahren wird;" wie er gewandelt auf Erden, „ein Mensch wie Andere, nur ohne Sünde," in Knechtsgestalt, und doch der Herr des Lebens, vom Vater bezeugt als der Sohn seiner Liebe, und selbst den Vater bezeugend durch Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze; wie er, nach seinem eigenen Ausspruche, dazu geboren und in die Welt kommen, daß er von der Wahrheit zeuge, er selbst „der Weg, die Wahrheit und das Leben," daß er sein Leben lasse zur Erlösung für Viele *), damit sie vom Tode zum Leben

*) Daß sein göttliches Erlösungswerk nicht blos Vielen, sondern Allen gilt, sieht man daraus, daß „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und daß sie Alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen." Aber

dringen; wie er sich als den Lebensbringer gezeigt durch Todten-Erweckung und Vergebung der Sünde; wie er selbst zur Vergebung der Sünde von den Todten erstanden am dritten Tage, nach seiner Verkündigung, und aufgefahren nach vierzig Tagen zu seinem himmlischen Vater, von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten; wie er, nach seiner Verheißung, seinen Geist, den Geist der Wahrheit, ausgegossen auf die Jünger, und diese ihn nun bezeugt, den vom Tode Erstandenen, und seine Lehre verkündiget, nach seinem Geheiße, und alle Heiden gelehret und getauft im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes: dieß Alles erzählt uns der einfältige Mund der Apostel, und ist niedergeschrieben als heiliges Evangelium, das die Kraft hat selig zu machen Alle, die daran als an Gottes wahres und gewisses Wort glauben, und dieses Glaubens, der sichern Zuversicht, leben, daß er ist Christ, der Sohn Gottes, der Todtenerwecker und Lebensbringer, der Seligmacher Aller, die verloren sind: die aber nicht verloren sind, „wenn sie in seiner Lehre bleiben." Dieß ist die göttliche Offenbarung, und Er der geoffenbarte Gott, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. Er ist aber bei uns durch seinen Geist, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der uns in alle Wahrheit leitet. Ohne diesen Geist, durch den Er bei uns ist, der von Anfang bei Gott war, und der da sitzet zur Rechten der Kraft; ohne diesen Geist, der eingehen muß in den Geist, der in uns ist, und der in unsern Herzen das „lieber Vater" ausspricht; ohne diesen Geist giebt es keine Offenbarung für uns und keinen offenbarten

---

nur die kommen zur Erkenntniß der Wahrheit, und werden frei, die da bleiben in seiner Lehre, d. h. die den Willen des Vaters thun.

Gott. Ohne diesen Geist ist das Buch der Bücher für uns verschlossen, und Er selbst und sein Evangelium, das Wort vom Kreuze, ist uns ein Aergerniß, wie den Juden, und eine Thorheit, wie den Griechen. Niemand versteht die heilige Schrift außer durch jenen Geist, durch welchen und in welchem sie geschrieben ist. Wir tragen ihn alle in uns, diesen Geist der Wahrheit, diesen heiligen Geist, durch welchen allein der verhüllte Gott zum offenbaren in der Seele werden kann, wenn er sich ihr als geoffenbarter naht durch das Wort des Glaubens, durch sein Evangelium. Der heilige Geist, der in uns ist, ist auch der Geist des Glaubens. Allein der Glaube, ohne die Botschaft, ist noch unerweckt, und spricht sich blos als Sehnsucht aus; die Botschaft aber, ohne den Glauben, ist fruchtlos, gleich dem Samenkorne ohne Boden. Vor der Aussaat des Evangeliums lag der Acker des Glaubens wüste in den Seelen, oder trug nur irdische Saat und Unkraut; und wo diese Aussaat nicht immer erneuet wird, artet auch die schon gewonnene Frucht aus. Dieß ist der Grund, warum wir weder im alten Heidenthume, dem das Evangelium, das Wort vom Kreuze, noch nicht geworden, noch auch im neuen, welches sich vom Evangelium lossagt, den offenbaren Gott in den Seelen erblicken: so wie in der Nacht, oder bei verschlossenen Augen die Sonne nicht erblickt wird. Das ist es aber, wogegen jetzt so lebhaft gestritten wird. Man behauptet, daß Gott schon in der Vernunft und durch dieselbe offenbar genug sey, und daß das Evangelium keine andere Offenbarung bringen könne als die in der Vernunft gegebene.

Man behauptet, daß die Seele schon so eingerichtet sey, daß sie sich durch eigene Einsicht und Kraft

zur Göttlichkeit erheben und dadurch des ewigen Lebens würdig und theilhaftig werden könne, ja müsse, daß aber hiezu eine besondere Offenbarung von Seiten Gottes nicht nöthig, ja daß eine solche nicht einmal möglich sey. Wir können diese Ansicht kurzweg die des Nicht-Glaubens nennen; und wenn wir sie für einen Augenblick gelten lassen, so können wir wohl fragen: erstlich, ob in ihr die Idee des Schöpfers größer und herrlicher erscheine, als in einer von ihm ausgehenden Offenbarung, die seine Liebe, sein Erbarmen zum Inhalte hat; zweitens: ob auf dem Standpunkte des Nicht-Glaubens, und von ihm aus, das höchste Ziel, das sich die Seele in ihrem Ringen nach Göttlichkeit stecken kann, nämlich die Gemeinschaft, die Verbindung mit Gott, kurz, eigentliche, wahre Religion möglich sey. Beide Fragen hangen sehr genau zusammen, und lassen sich in verbundener Betrachtung verfolgen. Also: wenn wir eingestehen müssen, daß ein Gott, ein höchster Schöpfergeist, aus der Fülle seiner Kraft und Weisheit alles hervorgebracht, was da ist, und lebt, und athmet, und denkt: so fragt sich zunächst ob es erhabener, oder auch nur folgerechter ist, anzunehmen, daß er seine Geschöpfe alle und durchaus so eingerichtet, daß sie lediglich aus sich selbst und durch sich selbst, d. h. aus eingepflanzter Kraft und durch dieselbe entstehen, bestehen, sich entwickeln und vollenden, oder, wenn es zwar solche Geschöpfe, oder ein ganzes Reich derselben, wie etwa das Naturreich, giebt, ob sich der Schöpfer nicht auf noch herrlichere Art offenbare dadurch, daß er noch eine andere Ordnung von Wesen geschaffen, die aus und durch sich allein nicht bestehen, sich nicht entwickeln und vollenden können, und die er darum so eingerichtet hat, damit er sich ihnen als freier Geber zeigen, und überhaupt sich mit ihnen in Verbindung setzen könne; und ob nicht etwa das Men-

schengeschlecht zu diesen Wesen gehöre? Wenn wir in dem Baumeister der Welten eben einen Meister erkennen, was ist größer, und ein schönerer Beweis seiner Kunst und Macht: ein Werk derselben, das durch sich selbst bestehen kann, oder ein solches, das zum Bestehen, zum Gedeihen, seiner Beihülfe bedarf? Auf den ersten Blick scheint es allerdings, daß selbständige Wesen ein höherer Beweis der Schöpferkraft sind als abhängige, hülfsbedürftige. Der Mahler, der Bildhauer, der mechanische Künstler, der seine Werke nicht als vollendet von sich lassen könnte, der ihnen immer nachhelfen müßte, würde auch kein Meister, wenigstens kein vollkommener Meister seyn. So ist das Urtheil Vieler, auch in Beziehung auf den Schöpfer und sein Geschöpf den Menschen. Daher lassen sie alle Offenbarung des Schöpfers, wie alle Kunst und Wissenschaft, sich aus der Menschenseele selbst entwickeln und dadurch die Herrlichkeit des Schöpfers preisen. Und in der That, der Gedanke ist blendend, und trägt, wie es scheint, das Gepräge der Einheit, und folglich der Wahrheit, an sich: daß, wenn einmal — was so klar am Tage zu liegen scheint — wie die Kunst, so die Wissenschaft unser eigenes Erzeugniß ist, auch die Erkenntniß des Schöpfers, die ja zur Wissenschaft gehört, folglich dasjenige, was man sonst Offenbarung nennt, aus derselben Quelle fließen müsse. Allein bei genauerer Betrachtung möchte sich dieß Alles dennoch anders verhalten. Sey es, daß Wissenschaft und Kunst lediglich aus der Seele hervorquellen, — wiewohl ein lebensreiches und sinnvolles Alterthum anderer Meinung war — so würde doch eine Gotteserkenntniß, die eben nichts als wissenschaftlich *)

*) Das religiöse, das moralische Bewußtseyn, oder wie man die sogenannte Vernunftoffenbarung nennen will:

wäre, ein sehr kümmerliches Erzeugniß der Menschenseele seyn. Denn erstlich besäße die Seele in dieser Wissenschaft nichts als ihr eigenes Werk, nichts wahrhaft Gegenständliches, keinen Gott, sondern höchstens nur einen ihr gnügenden Erweis, daß ein Gott anzuerkennen sey. Zweitens würde sie sich mit diesem Gott in kein lebendiges Verhältniß setzen, ihn nicht zum Gegenstande ihrer Anbetung, ihrer Bitte, ihres Dankes machen können, eben weil er ja kein wirklicher, lebendiger Gegenstand für sie ist; es müßte denn seyn, daß sie inconsequent wäre, und verführe als ob Gott ein Gegenstand für sie sey, wie der kaltblütige Kant anräth, um sich mit dem Bedürfnisse des Herzens, das einen Gott sucht, abzufinden. Drittens würde die Seele, auf ihre aus sich selbst erzeugte Wissenschaft beschränkt, von diesem Gott nichts erfahren, nichts erleben, nichts erhalten, kurz, keinen lebendigen Gott haben, der auch mit ihr im Verhältnisse stünde, der sich zu ihr hinneigte wie sie zu ihm: sondern es würde eine reine Geschiedenheit, eine gleichgültige Unabhängigkeit von beiden Seiten Statt finden; und nachdem die Seele alles zur Aussteuer des Lebens erhalten, was sie braucht, und nichts bedarf als was sie eben hat und aus sich erzeugen kann: so würde es ihr einerlei seyn können, ja müssen, ob überhaupt ein Gott sey oder nicht. Ihr würde und müßte die Idee gnügen: denn der geringste Gedanke an Gott, als einen Vater, einen Wohlthäter, u. d. gl. würde eine Inconsequenz, eine Hypostasirung der Idee zu etwas Gegenständlichem seyn, kurz, eine Schwäche, deren sich die selbständige Seele schä-

---

es muß, wenn es zur Erkenntniß kommen soll, doch zum Gedanken, zum vollständig entwickelten Gedanken, kurz, zur Wissenschaft werden.

men müßte; wie sie es denn auch in unseren neuesten Idealisten gethan hat.

Ganz anders der Völkerglaube aller Zeiten, wenn auch noch so sehr durch unechte Zusätze verfälscht und verunstaltet. Man sage nicht: „das war ein bloßer Glaube.“ Es giebt keine festere Gewißheit als die des in die Seele gepflanzten Glaubens, den man immer, wenn man will, ein bloßes Fürwahrhalten nennen kann. Was ich für wahr halten muß, das ist für mich wahr; und darum, daß ich den Gegenstand dieses Fürwahrhaltens, trotz dieser Nöthigung, leugne, ändere ich nichts, eben so wenig am Gegenstande als an meiner Einrichtung: sondern ich widerspreche mir nur selbst. Nur die Uebereinstimmung mit uns selbst aber ist der Bürge aller Gewißheit: und diese erhalten wir erst dann, wann unsere Gedanken mit dem übereinstimmen, was wir, laut des Zeugnisses in unserm Inneren, und aller Völker, zu glauben genöthiget sind. Und dieß ist, und ist einzig: daß ein Gott ist; wenn auch kindisches Vorurtheil und sinnlicher Aberglaube die reine Idee der Gottheit trübt und verunstaltet. Aber nicht die Idee ist es, welche den Glauben erzeugt, sondern der Glaube ist es, der sich in der Idee, im Bilde, sey es gestaltet wie es wolle, ausspricht. Und so hat die Idee, die wandelbare, gar kein Gewicht, keine Gültigkeit, keine Bestätigung, sondern allein der Glaube, die innere Nöthigung zur Richtung der Seele nach einem (heiligen) Grund-Seyn, ohne welches das Daseyn der Seele selbst keinen Halt hat. Der Glaube setzt, in Demuth und Unterwürfigkeit des Herzens, jenes Grund-Seyn schon voraus, und wird dadurch dessen gewiß; die Erfahrung giebt den Beweis hievon. Der Nicht-Glaube, der sich Philo-

sophie nennt, will ein Grundseyn erst aus Vorstellungen ableiten und bestätigen, die ohne den Glauben, d. h. ohne innere Nöthigung, keinen Halt und keine Bürgschaft haben. Der Glaube nährt sich von seinem Gegenstande, der ihm durch Anerkennung wird; die Philosophie von ihren Vorstellungen, die sie selbst erzeugt, und die eben nur Vorstellungen sind. In diese Nichtigkeit löset sich der Nicht-Glaube auf. Entweder er täuscht sich selbst (und dieß wohl meistentheils,) oder er heuchelt, er lügt, wenn er betet, bittet, dankt. Wem will er danken, wen bitten, zu wem beten? Ein Wesen, das in keiner Verbindung mit ihm steht, ihm seinen Einfluß nicht empfinden läßt, wie wir z. B. den Einfluß der Sonne empfinden; ein Wesen, das sich blos kund gethan in der Natur und in der Vernunft, also blos mittelbar: auf ein solches Wesen kann der sich selbst gnügende Rationalismus, der beides, das Erkennen und das Handeln, aus sich selbst vermag, nur schließen; auf dasselbe sich, gleichsam Auge gegen Auge, richten kann er nicht: denn wo ist das Auge, das auf ihn blickt? das Herz, das ihm entgegenschlägt? der Arm, der sich ihm entgegenstreckt? Meinst du denn aber, du dir selbst Genügender, aus dem nicht die Vernunft, nicht der Geist, der zu Gott führt, sondern nur das sich selbst gnügende Selbst spricht, meinst du denn, daß ein Gott seyn und nicht lieben, sich nicht mittheilen, nicht durch seine Gegenwart beseligen kann das Herz, das er liebt und das ihn liebt? „Schwärmerei! Mysticismus!" Nun so gebt alles Verhältniß der Seele zu Gott auf! so gebt Gott selbst auf! Wollt ihr das aber nicht, und wollt ihr euch nicht selbst widersprechen, so gebt das auf, was ihr Rationalismus nennt. Und ich denke ihr verliert dabei nichts als eure Selbstigkeit.

Doch wir kehren nochmals zur ersten Frage zurück: Es wurde gefragt: „ob sich der Schöpfer nicht auf noch herrlichere Art als durch die Selbständigkeit seiner Geschöpfe, dadurch offenbare, daß er eine Ordnung von Wesen geschaffen, die aus und durch sich allein nicht bestehen, sich nicht entwickeln und vollenden können, und die er darum so eingerichtet hat, damit er sich ihnen als freier Geber zeigen, und überhaupt sich mit ihnen in Verbindung setzen könne; und ob nicht etwa das Menschengeschlecht zu diesen Wesen gehöre?" Dieser Gedanke selbst scheint uns höher zu stehen als der Gedanke eines bloßen Organismus, in welchem Alles nach der Schnur geht, oder auch als der Gedanke einer organisch-freien Selbstentwickelung. Auf sich allein beschränkt seyn ist Armuth und Pein; aber in Wechselliebe geben und empfangen ist Reichthum und Seligkeit. Und zu dieser Seligkeit ist die Seele, wie dieser Gedanke annimmt, und wie so oft schon gesagt, geschaffen. Darum ist sie bedürftig, darum unselbständig, darum abhängig von einem höchsten Geber alles Guten. Ein neues Reich des Daseyns, der Beziehungen, der Schöpferzwecke selbst, öffnet sich hier; ein Reich, oder vor der Hand nur eine Idee, wohl werth einen prüfenden Blick darauf zu werfen. Am besten geschieht dieß im Gegensatze gegen das Naturreich. Dieses scheint in der That ganz von sich allein abzuhängen, ganz selbständig sich aus sich zu entwickeln und zu vollenden. Keines fremden Beistandes bedarf es; die Kräfte der Natur, selbst scheinbar aus dem Gleichgewichte gekommen, werden durch innere Gesetzlichkeit immer wieder zu demselben zurückgeführt. Die Natur ist nicht blos selbständig, sondern in gewissem Sinne ewig, d. h. unveränderlich, und eben so unerschöpflich reich als sie unveränderlich ist. Und das Menschengeschlecht? und die Seelen,

aus denen es besteht? und eine jede Seele, oder wir können sagen: die Seele überhaupt? Wir haben sie kennen gelernt in ihrer Abhängigkeit vom Leibe und von der Welt; demnach in ihrer Bedürftigkeit und Unselbständigkeit. Allerdings hat die Seele mehr als die Natur hat: sie hat den Geist, die Vernunft, das Bewußtseyn; aber leider sagt ihr das Bewußtseyn, wenn sie es hören will, daß sie durchaus nichs ist aus sich selbst und durch sich selbst. Sie ist also in dieser Hinsicht weit weniger als die Natur; und sie fühlt dieß schmerzlich. Aber gerade dadurch wird sie über die Natur hinaus, und zu etwas Höherem getrieben, bei dem und von dem sie sucht was ihr mangelt; und dieses Höhere ist nicht sie selbst, und kann es nicht seyn, sondern es ist der Schöpfer der Natur selbst: Gott. Oder ist dem nicht so? Die Geschichte der Seelenwelt widerlegt uns, wenn wir das Gegentheil behaupten wollen. Und so werden wir gedrängt und getrieben zu der Anerkenntniß: daß die Seele dem Schöpfer näher steht als die Natur, daß sie, weil sie etwas von ihm selbst, etwas aus seiner Wesenheit, zu verlangen im Stande ist, auch wohl seinem Wesen verwandt seyn, der Theilnahme an seinem Wesen fähig seyn müsse, also eingerichtet und hiezu bestimmt durch ihn selbst: denn durch wen anders? Und so gelangen wir ganz ungezwungen auf die Ahnung, daß der Schöpfer gewollt habe, daß die Seele ihn suchen und finden, daß sie mit ihm, wie Er mit ihr, in Verbindung zu treten bestimmt sey. Mit dem Schöpfer aber in Verbindung treten heißt selig seyn. Der Gedanke also, daß die Seele zur Seligkeit geschaffen sey, tritt uns wieder nahe. Bis zur Seligkeit entwickelt und vollendet sich die Natur nicht in ihrer Selbständigkeit und Fülle, oder bestimmter: die Natur bleibt außerhalb des Schöpfers; und so-

gar der Geist des Menschen, als selbständiges Wesen gedacht, bleibt außer ihm, also von ihm ausgeschlossen. Nur die Seele in ihrer Bedürftigkeit, und gerade durch dieselbe, kann, darf, soll sich dem Schöpfer nahen, verbinden, einigen; und wie wäre dieß möglich, wenn sich der Schöpfer nicht auch der Seele nahete, verbände, einigte? So geht hier ein Reich der Schöpfung auf, größer und herrlicher als das der Natur; und der Gedanke, den wir anfangs blos problematisch hingeworfen, nähert sich uns mit gleichsam immer größerer Vertraulichkeit, Anschaulichkeit, Sicherheit. Von dem Standpunkte aus, auf den uns dieser Gedanke versetzt, der zur Wirklichkeit wird, wenn wir die oben angedeutete göttliche Offenbarung anerkennen, vermögen wir nun auch die Frage zu beantworten, die uns hier gleichsam von selbst entgegen tritt: ob der Glaube heidnischer Völker an göttliche Einwirkung in die Seele durch Eingebung von allerlei Art, ja ihr Glaube an Wunder, so wie an den möglichen Umgang besonders begünstigter Menschen mit den Göttern selbst, letzterer bloßer Betrug, ersterer bloße Täuschung der Phantasie gewesen sey? Es ist diese Frage um so wichtiger, und um so nothwendiger zu beantworten, je verwandter ihr Gegenstand mit den Mitteln ist, durch welche unsere heilige Offenbarung selbst ihren Ursprung erhalten. Denn wird nicht die heilige Schrift nur dadurch zu einer solchen, daß wir sie als göttliche Eingebung verehren? und erzählt uns nicht diese heilige Schrift von Wundern, ja vom Umgange des Schöpfers selbst mit den ersten Menschen, von Erscheinungen höherer Wesen, als Boten Gottes? Und die höchste Erscheinung, die des Heilandes selbst, ist sie nicht eine Gottes-Erscheinung, ja mehr als Erscheinung, das Leben des aus Gott gebornen Sohnes auf Erden? Aber auch die Heiden hatten ihre Orakel, ihre Sybillen, ihre

Wundererzählungen; und ihre Götter verschmäheten den Aufenthalt auf der Erde und den Umgang mit Menschen nicht, um sie zu belehren, zu unterweisen in Wissenschaften und Künsten aller Art, ja sogar um mit ihnen der Liebe zu pflegen. Nun sind entweder diese Traditionen aus dem Heidenthume wahr, oder sie sind Betrug und Täuschung. In beiden Fällen scheint ein nachtheiliges Licht auf die Mysterien unserer heiligen Schriften zu fallen. Denn sind alle jene heidnischen Traditionen wahr, hat die Gottheit auch zu ihnen geredet, auch bei ihnen geweissaget, auch bei ihnen Wunder gewirkt, ist sie auch ihnen erschienen: nun, was rühmen wir uns denn vor Andern göttlicher Eingebung, Belehrung, göttlicher Erweise des Geistes und der Kraft, endlich der Menschwerdung Gottes selbst? Wie oft hat nicht bei den Indiern die Gottheit diesen Act vollzogen? Es würde am Ende, aus dieser Wirksamkeit des göttlichen Wesens auch unter andern Völkern, folgen, daß auch das Heidenthum seine Offenbarungen habe, daß die Offenbarung überhaupt Gemeingut sey, ja daß demzufolge das Haupt unserer Offenbarung, die Erlösungslehre, eine bloße Privat-Angelegenheit Eines Völkerstammes sey, und folglich sogar mit sich selbst im Widerspruche stehe, indem sie sich anmaße dem ganzen Menschengeschlechte zu gelten. Ja gerade unsere Offenbarung würde hiedurch in ihrem Fundamente untergraben werden, indem sie sich dem Heidenthume entgegenstellt und es zu vernichten bestrebt ist: denn kann die Wahrheit sich selbst vernichten wollen? Was aber den zweiten Fall betrifft, nämlich, daß alle Traditionen von Einwirkung des göttlichen Wesens im Heidenthume nichts als Dichtungen, Erfindungen, Betrug und Täuschung seyen und sich als solche erweisen lassen, so ist es nicht schwer, ja ganz natürlich, daß man diese Ansicht auch auf die

unsrigen ausdehnt, und nicht blos die Eingebung unserer heiligen Schriften, nicht blos ihre Wunder, sondern die Menschwerdung Gottes selbst, und die durch den Sohn Gottes den Menschen gewordene Erlösung, kurz Alles, was wir unter der göttlichen Offenbarung begreifen, für eitel Mährchen, ja Betrug und Täuschung erklärt, und allen Glauben daran unter die Rubrik des Aberglaubens zurückstellt, und als solchen von sich abweiset. Und es hat auch in der That nicht an Leuten gefehlt, welche auf solche Weise mit Allem, was uns heilig ist und wir als göttliche Offenbarung verehren, kurzen Proceß gemacht, ja überhaupt die Idee einer Gottheit selbst für ein Mährchen, und noch dazu für ein höchst verderbliches, dem Wohl des Menschengeschlechts durchaus nachtheiliges, angesehen haben. Wie sollen wir diesem Dilemma entgehen? Ein vergleichender Blick auf die heidnischen Traditionen und unsere heilige Offenbarung entscheidet, unseres Bedünkens, die Sache sehr bald. Von jenen heidnischen Metamorphosen des göttlichen Wesens anzufangen, jenen indischen Menschwerdungen u. d. gl.; wodurch sind sie verbürgt? durch nichts anderes, als wodurch die ganze Theogenie und Kosmogenie der Indier, Perser, Aegypter u. s. w. verbürgt ist: durch eine phantastische Speculation, oder speculirende Phantasie, die in ihrem Forschen nach dem Ursprunge der Dinge, nach dem Wesen der Naturkräfte u. s. w. den Grund und Boden einer excentrischen Poesie nicht verläßt. Jene Orakel der Griechen, jene sybillinischen Bücher der Römer, worauf bezogen sie sich? auf enge politische, auf rein weltliche Verhältnisse, die das heilige, das göttliche Wesen und seine Beurkundung für das ganze Menschengeschlecht durchaus nicht berührten. Jene Götter-Erscheinungen, jener Umgang der Götter mit den Menschen bis zu wollüstiger, fleischlicher Vermischung

herab, wer erzählt sie? Die Dichter, die sich au Eingebung der Musen beriefen. Wer sieht nicht den ganzen griechischen, wer nicht der nordischen Mythologie den naturphilosophischpoetischen Ursprung an, wenn schon ein religiöses Bedürfniß überall aus diesen Erzeugnissen der Phantasie hervorleuchtet, aber auch nur ein Bedürfniß, das blos von dem Suchen, von der Sehnsucht der Seele nach einem Höheren zeugt, welches wir selbst als nothwendig anerkannt, aber in seinen Wirkungen als fruchtlos dargestellt haben. Bei allem dem wollen wir nicht verkennen, daß allen Dichtungen des heidnischen Alterthums, den orientalischen, wie den occidentalischen und nordischen, theils ein Anklang früher Erinnerungen aus der Wiege der Menschheit, theils eine Ahnung hoffnungsreicher Zukunft zum Grunde lag, die, wenn man will, eine prophetische heißen kann, ohne Nachtheil der wahren göttlichen Offenbarung. Das Menschengeschlecht gedachte allerdings seines reinen Ursprungs, seiner frühen Paradieses-Unschuld und Seligkeit, aber auch seines verwirkten Glücks; und die Idee eines goldenen Zeitalters, wo die Gottheit die Menschen ihres Umgangs würdigte, und der darauf folgenden Zustände von Verschlimmerung, so wie einer endlichen Wiederherstellung des reinen und seligen Zustandes, stimmen sehr wohl mit unsern heiligen Urkunden überein; ja sie muß wohl damit übereinstimmen, diese Idee, da ja das Menschengeschlecht Eines Ursprungs ist, und sich ursprünglich — wenn wir überhaupt eine Offenbarung zugestehen — Einer Offenbarung, und Einer Verheißung, nach dem Falle, erfreute. Daher auch die Ahnung, und gleichsam der prophetische Traum, einer Erlösung durch den vermenschlichten Gott, den die Phantasie nur, statt in die Zukunft, in eine unendliche Vergangenheit setzte. Kurz, es erweiset sich uns die ganze Symbolik und Mythologie des heidni-

schen Alterthums, wenn wir den Zusatz menschlichpoetischer Fiction und abenteuerlicher Speculation abrechnen, in der That als das, wofür wir sie angesehen: als ein Gemisch von Erinnerung und Ahnung, beides die uns gewordene Offenbarung nicht widerlegend, sondern, wenn diese anders fremder Bestätigung bedürfte, bestätigend. Allein unsere heilige Offenbarung bestätiget sich selbst, eben durch ihre Heiligkeit, d. h. durch den inneren Charakter ihrer Wahrheit. Die Einheit, die sich durch das Ganze und Einzelne unserer heiligen Geschichte zieht; — und keine heidnische Tradition weiß weder von Einheit noch von Geschichte; — das offenbare Keimen und Wachsen eines göttlichen Lebensbaumes in dieser Geschichte, vom ersten Worte der göttlichen Verheißung an bis zur herrlichen Erfüllung dieser Verheißung in Christo; das unverkennbar göttliche Wesen des Erlösers der Menschen, durch Lehre, Leben, Tod, und das Zeugniß seiner Auferstehung durch die Verkündiger seines Evangeliums; die fortschreitende Vernichtung des Heidenthums durch dieses Evangelium; die immer wachsende Verbreitung desselben durch die Welt, nach seiner Vorhersagung; kurz, der ganze heilige Charakter unserer Offenbarung zeugt eben so sehr, daß sie von Gott kommt, als das unheilige Götterwesen des Heidenthums vom Gegentheile seines Ursprungs zeugt, d. h. von dessen rein-menschlichen Abstammung.

Wohl ist es wahr, wir wiederholen es ausdrücklich, daß alle Menschen getrieben sind Gott zu suchen, und daß der Geist in ihnen, der allerdings der Geist der Wahrheit ist, sie zu diesem Suchen antreibt, daß ihnen nur ihr sündiges Selbst die Pforte verschließt, durch welche der Geist von Oben, der heilige Geist, in ihr Herz einstrahlen kann. Diese

Pforte aber vermag nur der Glaube zu öffnen, wie wir bald zeigen werden; aber dieser Glaube ist nicht der natürliche Glaube, der in jeder Seele wohnt, und mit dem Selbst auf das innigste verwachsen ist, sondern der durch den Geist von Oben selbst entzündete Glaube, der das Selbst verzehrt und „Raum giebt dem heiligen Geiste.“ Diesen Glauben hatte die ganze heidnische Welt nicht, und hat sie noch nicht bis auf den heutigen Tag, auch wiefern sie mitten im Elemente der Christenheit lebt, aber dieses durch ihren Starrsinn in sie einzugehen verhindert. Denn nicht der ist ein Christ, der auf Christum getauft ist, sondern der an seinen Namen, d. i. seine Kraft und Wesenheit glaubt und an die Erlösung der sündigen Menschheit durch ihn als den eingebornen Sohn des Vaters. Zwar auch das „auserwählte Volk“ hatte noch nicht diesen Glauben: den Glauben der Erfüllung; aber es hatte den Glauben der Verheißung, an welche die Erfüllung geknüpft war und aus welchem sie sich entwickelte. In Beziehung auf diesen Glauben war und ist die heidnische Welt im Unglauben beschlossen oder beschränkt, also daß der heilige Geist, der Geist, der vom Vater und Sohne ausgehet, in ihr sich nicht offenbaren konnte, noch kann. Dieser Gottes-Geist aber allein ist es, der Gott in der Seele offenbart. Und so war die Heidenwelt, und ist es noch, von der besonderen Offenbarung Gottes ausgeschlossen, und schuf und schafft sich selbst Götter, an die sie glaubte und glaubt, und zu denen sie betete und betet, auf diese Weise die natürliche Anlage und das natürliche Bedürfniß des Herzens aussprechend. Wohl redete Gott in ihnen durch sein Gesetz, und dieses Gesetz des unbekannten Gottes heilig haltend, waren und blieben auch sie seine Kinder, aber Kinder die, wie be-

reits gesagt, den Herrn und Vater nicht kannten, weil das ganze sündige Geschlecht der Offenbarung im Schauen verlustig gegangen war, und nur durch die Offenbarung im Glauben wieder zu ihm zurück geführt werden konnte, welche Offenbarung nicht der Menschen Werk war, sondern Gottes, nach seinem Wohlgefallen. Und so erfreute sich denn die ganze heidnische Welt, und erfreuet sich noch, seiner Güte, in mancherlei Gaben: aber seiner Verheißung und ihrer Erfüllung erfreute sich nur das auserwählte Volk, in welchem gesegnet sind alle Geschlechter der Erde, so daß auch die Heiden, d. h. die von Gott nichts Wissenden, dennoch eingehen in das Erbe, das durch den Sohn bereitet ist: nämlich in das Erbe des himmlischen Reichs. Obwohl also das zeitliche Leben des Heidenthums an allen Orten und Enden der wahren Erkenntniß des Allerbarmers ermangelt; so ist dennoch das ewige Leben geschenkt durch Gottes freie Gnade in seinem Sohne Allen in allerlei Volk, die Gott fürchten, d. h. sein heiliges Gesetz ehren und Recht thun, also daß keine Seele verloren geht, die ein Heiliges anerkennt und festhält in Sinn und Wandel. Nicht also die Unwissenheit, sondern die Bosheit schließet aus vom Reiche Gottes, und es wird ein Jeder gerichtet nach dem Maße des ihm verliehenen Pfundes. — Hier sehen wir also was wahr und was falsch ist in heidnischer Ansicht und Behandlung der göttlichen Dinge. Wahr ist das Suchen nach Gott, kraft des jeder Seele einwohnenden Geistes, und des dem Menschenherzen wesentlichen Bedürfnisses: aber falsch ist das Suchen nach dem höchsten Wesen, nach Gott Selbst, sey es in den geschaffenen Dingen, oder im eigenen Geiste: denn Sich Selbst hat Er nur in der Offenbarung durch seinen Sohn, und durch den Geist gegeben, der vom Va-

ter und Sohne ausgeht. „Wie aber — kann man uns noch zurufen — hast du nicht selbst behauptet, daß wir den Erlöser der Menschen in uns tragen, in dem Lichte, das alle Menschen erleuchtet, in dem Bewußtseyn, in der Vernunft? Tragen wir also nicht Gott selbst, und folglich auch seine Offenbarung, in uns? Was bedürfen wir demnach noch einer andern Offenbarung? was eines Erlösers außer uns, wenn der Erlöser in uns ist und lebt?" Wohl tragen wir einen Schatz in unserm Inneren, ja wir tragen das Himmelreich selbst in uns: aber wir werden nicht eher die Eigenthümer dieses Schatzes, als bis der, der ihn, und in ihm sich selbst, in uns legte, durch sein Wort, gleichsam durch das lösende Zauberwort, uns zu Besitzern desselben macht: denn der Drache, welcher das Selbst heißt, bewacht diesen Schatz, und entreißt uns ihn in jedem Augenblicke, wo wir ihn heben könnten. Uebrigens bleibt der, der sich uns gab in seinem Geiste, immer noch Er Selbst; und der Heiland in uns ist zugleich der Heiland der ganzen Welt, der auch der unsrige nicht wäre, wenn er nicht sein Ebenbild in uns erweckte, durch seine göttliche Offenbarung, die das Evangelium uns kund thut. Ohne diese ahnen wir ihn nur im göttlichen Ebenbilde, im Logos, den schon Plato kannte, wissen aber nichts von seinem Erlösungswerke und unserer Erlösung; kurz, nichts vom offenbarten Gott: aber auch nichts von unserm wahren Zustande, als einem natürlichen, und in seiner Natürlichkeit verderbten, nichts von dem Verhältnisse, in welchem wir durch diesen Zustand zu Gott stehen, und aus welchem wir durch seine Gnade befreit sind, d. h. von unserer Verdammniß durch die Sünde und von unserer Freisprechung durch den Versöhnungstod Christi. Die Betrachtung dieses doppelten Verhältnisses gehört wesent-

lich zu unserm jetzigen Gegenstande, ja macht eigentlich seinen Hauptinhalt aus.

Wende dich also ab, o Seele, von der Welt und deinem Selbst, und blicke aufrichtig, aber getrosten Muthes, in das Antlitz des dir geoffenbarten heiligen und gnädigen Gottes. „Heilig, heilig, heilig ist unser Gott Zebaoth, und alle Lande sind seiner Ehren voll," ruft der fromme Sänger aus. Heilig ist Gott, und unheilig, o Seele bist du, welcher Er sein heiliges Wort und Gebot, das Gesetz des Lebens, in das Herz geschrieben. Sein Gebot hast du übertreten von Jugend auf und immerdar, stets nur folgend — wenige Augenblicke der Reue und Buße abgerechnet — den Gelüsten des eigenen Herzens, und den Verlockungen des eitlen Selbst. Dein Leben war ein natürliches, ein selbstisches Leben, zugeneigt dem Bösen, abgewendet vom Guten. „Wollen habe ich wohl; aber das Gute, das ich will, das thue ich nicht; und das Böse, das ich nicht will, das thue ich." So ruft ein heiliger Apostel selbst im Namen des natürlichen Menschen aus, und beurkundet sich dadurch als den tiefsten Psychologen. Ja, wir können uns das Wollen des Guten in besseren Stunden nicht absprechen, aber eben so wenig das Thun des Bösen zu aller Zeit. „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf und immerdar." So ruft ein heiliger Psalmist, ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens, aus. Und das Herz des Menschen ist seine Seele. Ja, wir wollen es uns nicht verbergen: erst jetzt, nahe am Ende ihres Laufes, nimmt unsere Psychologie als Selbsterkenntniß erst ihren wahren Auslauf. Oder, um nicht ungerecht gegen uns selbst zu seyn: jetzt erst finden wir den Schlüssel zum Aufschluß des ganzen, vollen Wesens unserer Seele, wie dasselbe

bisher an sich und in seinen Beziehungen dargelegt worden ist. Es ist überall dargestellt worden, einerseits, als eine Einrichtung, als eine Anlage, nur zum Guten, zur Vollendung, zum Leben, zur Seligkeit; aber auch andererseits als ein Hang diesem Allen gleichsam ohne Wissen und Willen zuwider zu seyn, und hiezu, nicht durch die Einrichtung, aber wohl durch die Umstände, durch die Ereignisse, verlockt zu werden. So haben wir die Seele kennen lernen; wir sind auch in die Tiefen dieses sonderbaren Zwiespalts in der Seele hinabgestiegen, und haben, so zu sagen, den Grund des Bösen aufgewühlt, folglich unsere gegenwärtige Betrachtung hinlänglich vorbereitet. Mehr konnten, mehr durften wir nicht thun. Aber jetzt, wo Gottes heiliges Antlitz, in seiner Offenbarung aufgedeckt, vor uns steht, wo wir eben an seiner Heiligkeit einen Maßstab, oder vielmehr einen Richterstab, für unsere Unheiligkeit haben, jetzt sind wir nicht blos berechtiget und veranlaßt, sondern verpflichtet und genöthiget, einen Blick in unser Inneres, in unsere Seele selbst, zu thun, und zu sehen wie sie sich verhält zu ihrem Herrn und Gesetzgeber, der da spricht: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott.“ Sprich, Seele, wo ist in dir eine Spur von Heiligkeit zu finden? bist du nicht durch und durch unreines, unkeusches, unheiliges Wesen? Bist du nicht durch und durch von dem Gedanken an die Welt, von dem Zuge zur Welt, von dem Haften und Hangen an der Welt, und — was dasselbe ist — an deinem Selbst, befleckt? Ja, bist du nicht so tief versunken in dieser deiner Selbstigkeit und Unheiligkeit, daß du diese Entfremdung deines Wesens von Gott für dein eigentliches Element und Wesen, für den dir eigentlich zukommenden, dein Recht zum Wohlseyn begründenden, Zu-

ſtand hältſt? daß du meinſt, Jeder, der anders denke, verkehre die Natur und ſündige wider die Wahrheit? daß du ſogar Jeden bedauerſt, der auf etwas anderes blickt als auf ſein Selbſt und die Welt? So biſt du, Seele, ſo denkſt und ſprichſt du, ſo lange du in den Schlingen der Selbſtigkeit befangen biſt. Aber die Sonne ſtrahlt dir in das Auge, die Wahrheit blickt dich an, der geoffenbarte Gott wendet ſein heiliges Antlitz gegen dich, und ruft: „Wo biſt du, Adam?“ Staub-geborne, aus Nichts geſchaffene Seele, wo biſt, wo bleibſt du, wenn der Herr der Herrlichkeit dein Weſen prüft, nicht wie und wozu er es geſchaffen, ſondern wie und wodurch es etwas ganz anderes geworden als es werden ſollte? Willſt du ſprechen: es iſt nicht meine Schuld, daß ich bin wie ich bin: ſo hält er dir ſein Geſetz vor, und die Kraft es zu erfüllen: die moraliſche Kraft, und den Geiſt, den Weiſer und Führer, die Vernunft, alſo, daß du keine Entſchuldigung haſt. Nein! Gott iſt gerechtfertiget, und wir ſind die Schuldner, und müſſen ausrufen mit dem frommen Munde: „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor dir iſt kein Lebendiger gerecht.“ Ja, wahrhaftig, kein Lebendiger! denn wo wäre der aufgeſtanden, der das Geſetz erfüllt hätte in ſeinem ganzen Umfange, in allen ſeinen Forderungen, die in dem Maße wachſen, als der Menſch meint ihnen genug gethan zu haben, ſo daß eine endliche Erfüllung des unendlichen Geſetzes unmöglich iſt. „Aber warum uns auch ein Geſetz auflegen, das wir nicht erfüllen können?“ Wer das ſagt, geſteht ſelbſt ein, daß er zum Guten nicht tüchtig iſt: denn nur das Gute wird uns geboten. Das Gute aber iſt freilich das Heilige. Und ſo ſehen wir, daß wir eigentlich zu dem nicht tauglich ſind was wir thun ſollen und können. Dürfen wir uns demnach beſchweren, wenn wir nicht

blos das Mißfallen, sondern das Verdammungs-Urtheil Dessen auf uns laden, vor dem nichts Unheiliges bestehen kann? Kann das Heilige Unheiliges dulden ohne seinem eigenen Wesen zu widersprechen? Und wenn dies nicht möglich ist, muß uns nicht der heilige Gott wegen unserer Unheiligkeit, die unser Werk ist, vernichten? Wir pochen zwar auf unser Recht, das wir aus unserm Selbst ableiten, das vielbeliebte Natur-Recht; allein als Natur-Wesen kommt uns kein Recht zu; und wiefern uns ein Recht zukommt, sind wir keine Natur-Wesen, sondern moralische; und als solche sollen wir heilig seyn. Und so ist jener Folgerung, nämlich der unserer Verdammniß, nicht zu entgehen. Ja, die sündige Seele fühlt sich vor dir verdammt, du Heiliger, und muß ausrufen: „So du willst die Sünde zurechnen, Herr, wer wird bestehen?" Wir sind vernichtet vor dir, und haben keine Ansprüche an dein Wohlgefallen. Nur „ein zerknirschtes, ein zerschlagenes Herz, wirst du, Gott, nicht verachten." Aber gerade dieses ist die erste Frucht der Selbsterkenntniß, zu welcher die göttliche Offenbarung die Seele führt; und wir finden ein nie genug zu beherzigendes Muster dieser Selbsterkenntniß in den Psalmen, die, wie der Spiegel auf dem Putztische und vor den Augen der Frauen, so vor dem Auge unserer Seele immerfort stehen sollten. Aber nicht wir können uns entsündigen, sondern dieß kann nur der der keine Sünde kennt. Darum ruft auch jener heilige Mund: „Entsündige mich! Wasche mich, daß ich weiß werde, wasche mich, daß ich schneeweiß werde!" Und Er hat uns entsündiget: er ist „um unserer Missethat willen gestorben: die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten; und durch seine Wunden sind wir geheilet." Man möge noch so sehr an diesem Geheimnisse göttlicher Liebe mit zer-

malmendem Zahne nagen, anstatt seine Labung mit durstiger Lippe zu trinken: es bleibt dennoch das erquickendste Labsal, der wahre Trank des Lebens, für die heilbedürftige Seele. Und wenn unsere Sünden uns noch so tief niederzögen in den Abgrund der Hölle: Gottes grundlose Barmherzigkeit zieht uns wieder empor und erhebt uns, daß wir ihn, dankend und preisend, anblicken können mit aufgerichtetem Angesichte. Ja, blicke auf zu ihm, Seele, „der also die Welt geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Denkst du: „ich werde nicht verloren gehen; ich will mir schon selbst zum ewigen Leben verhelfen; ich trage ja die Weisung zu demselben und die Bürgschaft desselben in mir, in meiner Vernunft;": o, so bedenke, daß gerade diese Vernunft dein Richter ist, der dich anklagt wegen der sündigen Gefühle, Gedanken und Thaten, von denen deine Seele erfüllt war, und die dir alle von deiner Vernunft als böse vorgehalten und gemißbilliget wurden. Nein, nicht das, was wir thun sollten und konnten rechtfertiget uns; aber wohl klagt uns das an, was wir gegen das Gesetz gesündiget haben. Und wer zählt unsere Vergehungen? So Jemand meint er habe nichts Uebles gethan, so kennt er sich nur selbst nicht, oder er ist ein Heuchler; und wenig wird ihm dieß frommen. Nein, Seele! ergreife die Hand, die dir geboten wird dich aus der Tiefe des Elends herauszuziehen! Nicht blos als den Heiligen hat sich dir Gott geoffenbaret, sondern auch als den Gnädigen, den Barmherzigen. Und, wahrlich, du bedarfst seiner Barmherzigkeit, so wenig du dieß ahnest, so lange du in deinem Welt- und Selbst-Leben forttaumelst. So nippt die Fliege von dem Gifte, das sie betäubt und tödtet. Darum wache, und blicke um dich, und noch mehr über

dich, und siehe was für dich geschehen ist von der Höhe herab: die Tilgung deiner Schuld. Es ist das beruhigendste, ja das beseligendste Gefühl, die Schuld, welche die Seele nie abtragen kann, getilgt zu wissen durch den, der für uns gestorben, ja vielmehr, auch auferstanden ist. Das ist die Herrlichkeit des geoffenbarten Gottes, daß wir ihn erblicken in seiner Liebe zu uns, und in dieser Liebe ihn erst als unsern Vater kennen lernen. Darum halte das Evangelium fest, o Seele, und laß es dir nicht rauben: es ist dein Anker in den Stürmen des Lebens, es ist dein Führer zu jenem Reiche, das nicht von dieser Welt ist.

„Was für eine Predigt!" — höre ich hier ausrufen. — „Wo ist hier nur eine Spur von Wissenschaft?" Wenn das Erfahrne, das Erlebte, das zum innersten Eigenthume der Seele Gewordene, was alle ihre Ansichten regelt, alles ihr Handeln leitet, oder wenigstens regeln und leiten kann und soll, wenn dieses wahre und gewisse Wissen, wiefern es noch dazu ein auf einem festen Principe ruhendes, in sich geschlossenes Ganzes ist, nicht Wissenschaft heißen soll: so können wir uns dieß wohl gefallen lassen, obschon wir fragen möchten was man von dem vielen Schwankenden, Mangelhaften, Hypothetischen im Reiche unserer Vorstellungen, sonst noch Wissenschaft nennen wollte? Allein lassen wir dieß! Der Gegenstand, von dem wir handeln, erlaubt keine andere Behandlung: er ist Leben und Geist, er ist der Halt unseres Lebens, er ist und enthält die tiefste Befriedigung unserer Bedürfnisse, die tiefste Sehnsucht unseres Hülfs- und Heils-bedürftigen Herzens. Suchen wir vertrauter mit ihm zu werden; wie dieß die folgenden Versuche beabsichtigen.

Drittes Kapitel.

Der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott.

Wie die Sünde die Seele von Gott abführt und Gott entfremdet, so führt der Glaube die Seele wiederum zu Gott zurück und einiget sie mit seinem Wesen, mit Ihm Selbst. Daß und wie dieß geschehe, zu zeigen ist dieses Kapitels Gegenstand, auf den wir den Leser bereits in der Einleitung aufmerksam gemacht, und mehrmals in dem Laufe unserer Betrachtungen hingewiesen haben. Vor allen Dingen ist es nöthig über das Wesen des Glaubens Aufschluß zu geben, indem hieraus die Erkenntniß des Glaubens als des Bandes zwischen der Seele und Gott hervorgehen muß. Wir lassen aber bei unserer Forschung über das Wesen des Glaubens sowohl die gemeinen als die philosophischen Vorstellungen über den Glauben unberührt liegen, und zwar beide aus gleichem Grunde, weil sie selbst nämlich, unserer Ueberzeugung nach, das wahre Wesen des Glaubens nicht erfassen, sondern unberührt liegen lassen. Was nicht

zu verwundern ist, da, wie wir zeigen werden, der Glaube das eigentliche religiöse Element ist, aus welchem sowohl das gemeine Leben als die philosophische Forschung herausgefallen ist; weshalb beiden das wahre Wesen des Glaubens fremd seyn muß. Ja sogar unsere eigene psychologische Darstellung des Glaubens (Buch 1. Kap. 3.) bleibt vor der Hand bei Seite, weil sie selbst erst, nach Vollendung unserer jetzigen Forschung, ihr volles Licht, ihre Bedeutung und Würdigung finden kann.

Ist der Glaube, wie wir jetzt nur erst hypothetisch annehmen, das eigentliche religiöse Element, so werden wir eine nähere Bekanntschaft mit demselben auch nur da finden können, wo dieses Element, erwiesener Maßen, gleichsam zu Hause ist: in unsern heiligen Schriften. Wir haben so eben (im vorigen Kapitel) angedeutet, daß diese Schriften die wahre Quelle echter Psychologie, d. h. echter Selbsterkenntniß sind: denn der Grund und Anfang dieser Erkenntniß, ist die Erkenntniß unseres sündigen Wesens. Wie aber dieses, als ein tödtliches Gift, tief in unserm Inneren erzeugt wird und wächst, so auch das Gegengift desselben: der Glaube, den wir, als einen Schatz in unserm Inneren, ebenfalls nur aus diesen heiligen Schriften kennen lernen, als in welchen der heilige Geist, der göttliche Geist selbst, unser Lehrer wird, uns unsere eigenen Geheimnisse, wie das Ungöttliche, so das Göttliche und uns Gott Einigende, was in uns ist, zu klarer Erkenntniß aufschließt. Was sagen nun die heiligen Schriften, des alten, wie des neuen Bundes, vom Glauben? Sie legen uns sein Wesen und Wirken, sein Inneres und seine Erscheinung, dar; sie sind überhaupt das Buch des Glaubens: der Glaube ist der Boden, der sie trägt, und zugleich die Frucht, die aus ihnen

hervorgeht: die Frucht des ewigen Lebens. Aber zur Sache! Das erste namhafte Beispiel des Glaubens, welches uns das Wesen und Wirken desselben gleichsam abspiegelt, finden wir in dem Erzvater Abraham; wiewohl das Samenkorn des Glaubens schon in den ersten Nachkommen des ersten Menschen aufgegangen und fortgewachsen war; wie uns ein Apostel (Hebr. 11.) klar und eindringlich auseinander setzt. In Abraham liegt uns aber gleichsam der Kern des Glaubens vor Augen. Worinne besteht er?: im zweifellosen Vertrauen, und, wohl zu merken!: im unbedingten Gehorsame. Wie kommt denn der Gehorsam zum Glauben hinzu? Er kommt nicht blos zum Glauben hinzu, sondern er ist der wesentliche Bestandtheil desselben. Wie dieses? Sehr natürlich. Wenn die Sünde der Ungehorsam ist, und der Glaube das Gegentheil der Sünde: so ist der Glaube nothwendig Gehorsam und kann sich nur als Gehorsam offenbaren. Woher aber ist denn erwiesen, daß der Glaube das Gegentheil der Sünde ist? Daher, weil Sünde und Unglaube zusammengehören, zusammenfallen, dasselbe sind. Nicht einmal wie Ursache und Wirkung sind Unglaube und Sünde verschieden, in denen man doch noch eine Aufeinanderfolge unterscheiden kann: sondern wie Aeußeres und Inneres, die gar nicht als in der Zeit gesondert betrachtet werden können. Als die erste Seele der Schlange mehr glaubte als Gott, d. h. als sie Gott nicht mehr glaubte, und in dem Momente, und dadurch, daß sie dieß that, beging sie die erste Sünde. Diese Sünde war eine That, und diese That war Ungehorsam. Der Glaube und der Gehorsam, und der Unglaube und Ungehorsam, müssen also zusammenhängen wie Wille und That; d. h. sie müssen, genau betrachtet, Eines und Dasselbe seyn: denn der Wille gilt für die That, indem

die That nur der äußerlich gewordene Wille ist. Wir sehen hieraus, daß, wenn im religiösen Gebiete vom Glauben die Rede ist, wir zugleich, oder vielmehr lediglich, im praktischen Gebiete stehen. Und so ist denn der Glaube ohne den Gehorsam eben so wenig denkbar als die That ohne den Willen. Der Glaube ist sogar Wille, weil er That ist: aber er ist gehorsamer Wille; so wie der Unglaube auch Wille, aber nur ungehorsamer ist. Also Gehorsam! Dieß ist der Punkt auf den wir den Glauben zurück führen müssen, und der uns über sein ganzes Wesen orientirt. Nur durch den Gehorsam offenbart sich der Glaube, wie der Wille nur durch die That. Wie kann ich wissen ob Jemand gewollt hat, wenn ich seine That nicht sehe? so auch, ob Jemand geglaubt hat, nicht anders als daß er gehorcht. Aber die Beziehung des Glaubens zur That ist eine ganz andere als die des Willens. Denn wenn ich will, so bestimme ich mich selbst zum Handeln; wenn ich aber gehorche durch Glauben, so lasse ich mich durch fremden Willen zur That bestimmen, d. h. ich gebe meinen Willen in den seinigen. Aber es hat eine eigene Bewandtniß bei dieser Hingabe des eigenen Willens in den fremden, und des dieser Hingabe angemessenen Handelns, (was eigentlich wieder in Eines zusammen fällt;). Denn wir dürfen nicht vergessen, daß der Glaube am zweifellosen Vertrauen wie an seiner Wurzel haftet. Wo kein Vertrauen, wo der Zweifel herrscht, da fehlt auch die That des Glaubens, der Gehorsam. Nur in dem Maße wie du vertraust, zweifelst du nicht; und in dem Maße wie du nicht zweifelst, glaubst du. Der Glaube ist also in dieser Hinsicht sehr richtig das Nichtzweifeln genannt worden. Allein er ist mehr als dieses; er ist überhaupt ein Keim der mannich-

faltigsten Entwickelung der Kraft und des Lebens. Doch bleiben wir zunächst bei den einfachen Erscheinungen des Glaubens in Abraham stehen. Er zog aus auf Gottes Geheiß aus seinem Vaterlande, seiner Freundschaft, seinem Hause, in ein Land, das ihm Gott zeigen wollte. Späterhin ging er ohne Widerrede Gottes Geheiß zu erfüllen und seinen einzigen Sohn zu opfern. In beiden Fällen folgte Abraham allerdings einem Willen, aber nicht seinem eigenen, sondern Gottes Willen; und darum war seine That nicht Wille, sondern Glaube. Der Glaube löscht also den Charakter des Willens, von Seiten der Seele, aus: denn dieser ruht auf der Selbstbestimmung; und er ist gleichwohl, wie der Wille, Hebel der That. Allein keine That kann ohne Willen erzeugt werden; ist sie ja doch nur die Erscheinung des Willens. Es muß also dennoch im Glauben das Element des Willens, die Thatkraft, liegen. Bei Abraham sehen wir, daß es der göttliche Wille war, der ihn zur That bestimmte. Abraham's Glaube war also göttliche That; oder: Gott wirkte durch Abraham. Wirkte er aber ohne des Glaubenshelden Einwilligung? keineswegs: sein Gehorsam war seine Einwilligung. Warum aber gehorchte Abraham? weil er den Herrn, als solchen, anerkannte. Diese Anerkennung also, dieses sich Beugen vor Gott, (Mos. 1, 17. 3.) ist der Grund des Glaubens: er führt die Frömmigkeit, d. h. den Gehorsam unmittelbar mit sich. Die Widerspenstigkeit beugt sich nicht, und gehorcht auch nicht, und glaubt also auch nicht. Würde ein anderer, ein Mensch, Abraham zu diesem Glauben gebracht haben? Nein: er glaubte nur dem Herrn, dem ewigen Gott, den er predigte, (Mos. 1, 21. 33.); gegen Menschen war er mißtrauisch genug (Mos. 1, 20. 11.). Wir sehen

also in Abraham den Glauben als religiöses Element, als das Band zwischen ihm und Gott. Abraham gab Gott seinen Glauben, Gott ihm die Verheißung unendlicher Segensfülle. Dieß war Beider Bund: denn es steht ausdrücklich geschrieben: „ich will meinen Bund zwischen mir und dir machen." (Mos. 1, 17. 1—4.) Hier fand also durchaus keine sklavische Unterwürfigkeit Statt, sondern freier Gehorsam; und dieser freie Gehorsam ist der Glaube. — Knüpfen wir an diesen Grund des alten Bundes den Grund des neuen an. Als der Engel des Herrn der Maria Unerhörtes verkündigte, und sie über seiner Rede erschrak, sprach sie doch: „ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast." Hier sehen wir den Glauben der weiblichen Seele als reine Hingebung, folglich auch aus reinem, aber freiem, Gehorsam. Darum preiset auch Elisabeth, die Gefreundte, des heiligen Geistes voll, (Luc. 1, 41—45.) die selig, die da geglaubt hat. Würde sie, zweifelnd, ungläubig, unergeben, von der Kraft des Höchsten überschattet worden seyn und das Heilige geboren haben? Nimmermehr! Durch den Unglauben, welcher Ungehorsam war, hat Ein Weib den Tod in die Welt gebracht: durch den Glauben aber, welcher Gehorsam war, wiederum ein Weib das Leben. Und so finden wir hier wiederum im Glauben das Band zwischen der Seele und Gott.

So wäre ja demnach unsere Aufgabe schon gelöst? Historisch, ja; aber nicht psychologisch: denn was zur Selbsterkenntniß gehört, das muß auch erfahren und erlebt werden, wenigstens, nach deutlich gegebener Nachweisung, erfahren und erlebt werden können.

Aus dem, was wir früherhin (Buch 1. Kap. 3.) über den Glauben als Gemüthsanlage, oder über die

Glaubens-Fähigkeit gesagt haben, geht hervor, daß nur die Bedingungen hervorgerufen werden dürfen, welche den Glauben wirklich erzeugen, damit ihn die Seele in seiner Wesenheit und in seinen Wirkungen erfahre. Denn groß und mächtig sind diese Wirkungen, wie uns hierüber die heilige Schrift zur Gnüge belehrt: und wenn wir sie heutzutage, auch nur in gewissem Maße, und so selten im Leben gewahr werden, so mag wohl die Schuld blos daran liegen, daß es eben am Glauben fehlt. Welches sind also jene Bedingungen? oder: wie kann der Glaube als das Band zwischen der Seele und Gott erfahren werden? und wie äußert sich diese Erfahrung im Bewußtseyn? wie äußert sie sich im Leben selbst? Die Antwort ist sehr einfach: Thue, wie Abraham that, oder wie jene Seele, welche den Heiland gebären sollte. Nun, wie verfuhren Diese? Zu allererst glaubten sie den Erweisen, die Gott von sich gab, oder seiner Offenbarung. Allerdings offenbarte er sich ihnen auf andere Weise als er sich uns offenbart hat. Er hat sich unserm Geiste durch seinen Geist offenbart: Jenen aber offenbarte er sich, als Kindern, durch Auge und Ohr. Er sprach aber zu ihnen in eben der Beziehung wie er zu uns spricht: er sprach zu ihrem Herzen, und verlangte den Glauben, das Vertrauen ihrer Herzen. Vermöge dieses Vertrauens aber verlangte er auch ihren Gehorsam, ganz wie der Vater von den Kindern. Und diesen Gehorsam verlangt er, zusammt dem Vertrauen, auch von uns. Wie glaubten sie also? wie wir es auch sollen: kindlich, mit dem Herzen, kurz: anerkennend. Diese Anerkennung selbst ist schon eine Huldigung, eine Unterwerfung, ein Gehorsam, oder bestimmter: sie ist die erste Regung, der erste Aufschwung, und gleichsam Pendelschwung, zu diesem Allen. Es war dieß auch

das Erste was Abraham that, der auf sein Angesicht fiel; was Maria that, als sie sprach: „ich bin des Herrn Magd.“ Wie kann man aber Gott anerkennen, ohne in ihm den Allmächtigen, den Ewigen und Zuverlässigen anzuerkennen? wie Abraham gleichfalls that. Und wiederum, wie kann man dieß, ohne diese Anerkennung als Vertrauen, als Zuversicht zu äußern? Denn Gott erscheinet nicht ohne Verheißung, und verheißet nicht ohne Erfüllung. Wie denn die heilige Schrift ein fortgehender Beweis hievon ist. So wie demnach die Seele in sich den Act des Glaubens vollzogen hat, welcher erst vollzogen ist, wenn die Gotteszuversicht das Herz durchdringt, so fühlt sie sich auch von der Gottesgewißheit erfüllt: und wenn sie Gott hat, so spricht sie mit jenem frommen Herzen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!“ Der Glaube ist also zuerst ein Act, eine Thathandlung des Herzens: Unterwerfung, aber nicht knechtische, sondern freie: er ist eine Hingabe, eine Uebergabe des Herzens, kurz, eine Liebe zu dem, der uns zuvor geliebt hat. Dieser Act bringt in der Seele selbst einen Zustand hervor: denn alles unser Thun ist von Zuständen begleitet; und jenes: „Herr, wenn ich nur dich habe“ deutet auf diesen Zustand: es ist der Zustand der vollkommenen Gnüge, der Seligkeit. Der Glaube ist also zweitens auch ein wirklicher Zustand der Seele. Wir sind nicht mehr allein, wenn wir den Glauben haben: wir sind unseres Bundes-Freundes gewiß in seliger Zuversicht. „Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht deß, das man hoffet, (und auch deß, auf den man hoffet*)) und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet.“ Ja, der Zustand des Nicht-Zweifelns ist ein

*) „Spes, confisa Deo, nunquam confusa recedit.“

seliger, ein beruhigter Zustand, ein Zustand des Friedens, der Sicherheit, der Gewißheit. In diesem Zustande ist alle Sorge, alle Furcht, verbannt. Und sind diese nicht die beständigen Quälgeister unseres Lebens? Wie glücklich könnten wir seyn unser ganzes Leben hindurch, wenn uns Sorge und Furcht nicht quälte! Und, siehe da! glaube, o Herz, an Gott, halte die Gottes-Zuversicht fest: und du weißt nicht mehr was Furcht, was Sorge ist; du lebst wie das Kind im Schooße, auf dem Arme, der Mutter. Der Zustand des Glaubens ist ein Zustand der Sicherheit, der Gewißheit, der Festigkeit der Seele, wie der Zustand des Zweifelns gerade das Gegentheil von diesem Allem ist. „Ist Gott mit uns, wer will wider uns seyn?" Hieraus folgt und entwickelt sich sehr viel. Denn der Glaube ist und bleibt nicht blos ein Zustand der Seele, wie er nicht blos ein Act ist: er wächst, er steigert sich, er wird mehr: er wird eine Kraft. Aber wie wird der Glaube zur Kraft? und zu welcher Kraft wird er? Wenn wir uns erinnern und bedenken, daß der volle Glaube ein Gehorchen ist, also ein Thun, nur nicht ein Thun nach eignem, sondern nach Gottes Willen: so ergiebt sich schon hieraus, daß er kein bloßer Zustand seyn oder bleiben kann, sondern nur, daß mit diesem Thun der Zustand verknüpft ist, den wir beschrieben haben, daß aber dieser Zustand, vermöge des Thuns, übergehen kann in Kraft. Er vermag dieß auf doppeltem Wege: auf dem der göttlichen Einrichtung, und auf dem der göttlichen Einwirkung; und beide Wege begegnen sich zu Einem Ziele. Nämlich einmal ist der Herzens-Zustand der Zuversicht, des Vertrauens, auch der des Muthes, und Muth ist an und für sich schon Kraftgefühl: in und mit dem Muthe hat die Seele Kraft. Der Zustand des Zweifelns

zersplittert, lähmt die Kraft: denn er ist der Zustand des Zwiespalts; hingegen der Zustand des Glaubens einiget, bindet, hält die Kraft zusammen, und erregt, erweckt sie: denn er ist der Zustand der Einheit, Ganzheit, der volle Lebens-Zustand: und das Leben erregt sich selbst. So wird der Glaube zum sprudelnden Kraftquell, schon vom Herzen aus, dem er einwohnt. Allein mit dem Glauben wohnt dem Herzen noch mehr ein: das Bewußtseyn des göttlichen Gehorsams. Es ist göttliches Wesen was in diesem Gehorsame wirksam ist: und das göttliche Wesen ist unüberwindliche Kraft. Der Glaube ist also eine wahre Gotteskraft, und äußert sich als solche nicht blos in seinem Wirken, sicher, fest, ohne Wanken, sondern auch in seiner Wirkung, d. h. in seinem Gelingen. Dem Glauben gelingt Alles, er irrt nicht, täuscht sich nicht, verfehlt nicht sein Ziel. Daher die großen und mächtigen Thaten, die aus dem Glauben entsprungen sind. Der Glaube ist die Kraft der Wunder: denn er ist die Kraft Gottes. Der Glaube kennt keine Hindernisse, keine Schwierigkeiten, er durchdringt, wie der Blitz, den härtesten Widerstand. Das vom Glauben entzündete Gemüth vermag Thaten zu thun, wie sie der Apostel (Ebr. 11. 33 — 34) beschreibt, und wie sie alle Apostel, wie sie die heiligen Männer des alten Bundes thaten. Der Glaube ist aber auch die Empfänglichkeit des Herzens für die Einwirkung göttlicher Kraft. Denn es ist nicht zu verkennen, daß der Glaube, wie alle Kraft, eine doppelte Seite, gleichsam einen doppelten Pol hat: einen Empfänglichkeits- und einen Thätigkeits-Pol: Vertrauen und Gehorsam. Beide gehören, wie wir gleich anfangs festgestellt, wesentlich zum Glauben. Das erste verlangte der Heiland überall, wo er Wunder verrichten sollte.

Den Hülfsbedürftigen geschah nach ihrem Glauben. Durch den Glauben wurden die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend, die Aussätzigen rein; und was über alles geht: durch den Glauben werden die Sünder selig. Der Glaube ist die seligmachende Kraft. Daher, was sich dem Glauben widersetzt — und dieß thut der Unglaube, die Herzens-Härtigkeit — auch nicht selig werden kann: denn Unglaube ist Verstocktheit, ist Bosheit. Wie den Glauben der gute Geist, so beseelt den Unglauben der böse. Der Unglaube ist daher nicht etwa etwas Gleichgültiges, nicht etwa eine Verstandes-Sache, sondern eine Sache des Herzens, eben so wie der Glaube keine Sache des Verstandes, sondern lediglich des Herzens ist. Mit dem Glauben geht Gottes-kraft in die Seele ein. Der Glaube ist, von der Einen Seite seiner Bedingung, in der That Gottes Werk, das Werk des Geistes Gottes: denn „der Glaube kommt aus der Predigt," (Rede, Offenbarung, die durch den Geist Gottes geschieht). Wo sich Gott nicht offenbart, da kann auch kein Glaube, kein Thun seines Willens Statt finden; wo Er nicht die Hand zum Bunde reicht, da kann auch kein Bündniß eintreten; und ohne Bündniß keine Vereinigung. Wir kommen also hier nothwendig auf das Frühere zurück: daß der Glaube das religiöse Element sey: denn Religion ist Verbindung. Es ergiebt sich auch aus allem hier Auseinandergesetzten, daß der Glaube in aller Hinsicht sich als das Band zwischen Seele und Gott bewährt. Durch den Glauben tritt Gottes Wille, Gottes Kraft, und Gottes Geist in die Seele ein. Ja, wahrhaft Gottes Geist: denn der Geist ist das Licht, und die Klarheit, und die Erkenntniß: und alle heilige Männer des alten und neuen Bundes waren durch den Geist Gottes erleuchtet. Schon von Abraham finden wir zum öftern erzählt

— früherer Beispiele nicht zu gedenken — daß Gottes Geist über ihm war, daß er sich ihm mittheilte, mit ihm redete. Z. B. 1 Mos. 17. 21. wo es heißt: „Und er hörete auf mit ihm zu reden. Und Gott fuhr auf von Abraham." Also gleichsam ein Eingehen, eine Heimsuchung des Geistes war es, was die heiligen, d. h. Gottgeweihten Männer erfuhren. So die Propheten. So die Apostel, als der heilige Geist über sie ausgegossen wurde. Diese Mittheilung des göttlichen Geistes, dieser Eingang desselben in die Seelen, ist freilich denen baarer Unsinn, die außer dem Glauben stehen: aber Denen nur einfältige Wahrheit, denen das Licht des Glaubens leuchtet.

Das Licht des Glaubens! Sehr natürlich für Diejenigen ein höchst anstößiger Ausdruck, die im Glauben nur einen dunkeln, begrifflosen, folglich unklaren Zustand, mit Einem Worte: den Zustand des Mysticismus erblicken; demnach für sie nichts Geringeres als ein Widerspruch in bester Form. Gleichwohl können wir eben nur durch das Licht des Glaubens erkennen, daß der Glaube, und wie er das Band zwischen der Seele und Gott ist. Wir müssen also, nach unserer Art genetisch zu entwickeln, nach besten Kräften aus einander setzen wie der Glaube, den wir bis jetzt nur als Vertrauen (Gottes-Zuversicht) und Gehorsam (Frömmigkeit) kennen, nun auch noch dazu komme, der forschenden Seele ein Licht zu seyn oder zu erzeugen. Die im Glauben Gott-vertrauende und Gott-gehorsame Seele ist zugleich im Zustande reiner Ruhe und reiner Thätigkeit: das erste durch ihr Vertrauen, das letzte durch ihren Gehorsam. Dieser Zustand ist nicht etwa ein Widerspruch, sondern vielmehr der Zustand vollkommener Einigkeit der Seele

mit sich selbst: denn die Ruhe an sich ist Erstarrung, die Thätigkeit an sich ist Auflösung. Jener Zustand aber gleicht dem der Wage — wenn das Bild erlaubt ist — wo das Zünglein derselben mitten inne steht. Es ist der Zustand vollkommener Freiheit; ein wahrhaft göttlicher Zustand; weshalb denn auch während desselben die Seele gleichsam in das Wesen der Gottheit eingetaucht, und dieses Wesens theilhaftig ist *). Kein Wunder, wenn deshalb gesagt wird, daß der Glaube selig mache: denn die Gottheit ist selig. Auch steht es ja einem Jeden frei den Versuch zu machen — so gut wie der Naturforscher sein Experiment — ob dem also sey, wenn wir im Glauben sind. Gewiß ist jeder wahrhaft freie Moment im Leben auch ein seliger; alsdann weiß aber auch die Seele nichts von Furcht und Sorge, von Begierde und Leidenschaft. Tritt hier nicht der Zustand des Glaubens deutlich hervor, wie wir ihn beschrieben? Die Kinder sind meist in diesem Zustande, und alle reinen Seelen, d. h. solche, in denen das Selbst schläft. — Absichtlich haben wir dabei verweilt, wie sich der Zustand des Glaubens innerlich, gleichsam in seiner Mitte, offenbart. Nun wollen wir aber diese Mitte des Glaubens noch nicht verlassen, sondern in der Betrachtung festhalten, weil gerade sie es ist, aus welcher wir das Licht des Glaubens abzuleiten haben. Und dieß geschieht ganz einfach und kurz also: Der Zustand des Glaubens ist, besagter Maßen, der Zustand vollkommener Freiheit, welcher

*) Weshalb der Apostel eine große Wahrheit ausspricht, indem er sagt: „So ihr meidet die sündliche Lust der Welt (Sünde), so werdet ihr theilhaftig werden der göttlichen Natur.“ Wir wissen aber, daß eben der Zustand des Glaubens dem der Sünde entgegengesetzt ist.

sich innerlich, im Gefühle, als Seligkeit offenbart. Allein wir wissen ja auch, daß die Freiheit und der Geist eben so innig verbunden sind als die Freiheit und die Seligkeit. „Wo der Geist ist, da ist Freiheit," sagt die heilige Schrift in ihrer tiefen Psychologie: und wir können demnach füglich den Satz auch umkehren und sagen: wo die Freiheit ist, da ist der Geist. Und so ist es auch: denn haben wir nicht schon gezeigt, daß mit dem Glauben das göttliche Wesen in die Seele einzieht? und ist nicht Gott der Geist selbst? rein und durchaus geistiges Wesen? Nun aber ist der Geist, erwiesener Maßen, das Licht, der Tag des Bewußtseyns und der Erkenntniß. Und hieraus folgern wir, und wie uns dünkt mit vollem Rechte: daß der Zustand des Glaubens, daß der Glaube selbst, Licht-erzeugendes, Licht-offenbarendes Wesen ist, und daß, wer im Glauben lebt, nicht anders als im Lichte leben kann. Daher auch die Ermahnung des Apostels: „Stehet fest im Glauben," und die: „Wandelt im Lichte" ganz gleichbedeutend ist. (Wie wir denn jene heiligen Reden und Ausdrücke alle nur aus ihrer geistigen Mitte, d. h. eben nur aus dem Glauben, verstehen können.) Und so wäre denn der Zustand des Glaubens nichts weniger als ein dunkler, unklarer Zustand. Mystisch ist er allerdings, d. h. seinem Wesen nach verborgen allen Denen, die draußen sind, die sich kümmerlich mit ihren kalten und todten Abstractionen und herzlosen Begriff-Zersplitterungen abquälen: allein für das reine, Gott-vertrauende und Gott-gehorsame Herz, für das Herz, das den Frieden, und die Seligkeit, und die Freiheit des Glaubens schmeckt, ist Alles Licht, so lange dieses Herz nämlich im Glauben fest steht; was freilich die höchste Lebenskunst, oder die wahre Lebenskunst ist: denn sie ist ja nichts ge-

ringeres als die Kunst der Freiheit, die geistige Aequilibristik, die sich aber, mit redlichem Eifer eben so gut erlernen lassen muß als die mechanische, die wir in ihren Meistern so sehr und mit Recht bewundern; obwohl wir durch diese Meisterschaft auf das tiefste beschämt werden, indem wir sehen, wie der Mensch sich um Niedriges so sehr, und um Hohes so wenig bemüht.

Was wäre nun ein Licht ohne Erkenntniß? und wie sollten wir nicht durch das Licht des Geistes, welches der Glaube anzündet, gewahr werden, daß wir nur in dem Glauben und durch ihn in der wahren Lebensmitte stehen? Wohl ist unser Bewußtseyn, der Geist, in uns: das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen. Aber so lange die Sünde zwischen uns und den Geist in uns tritt, kann er uns nicht mit seinem reinen Lichte strahlen, nicht uns geben, was er von Oben empfängt. Nur der Glaube, in dem Sinne, in welchem wir ihn kennen gelernt, nimmt die Scheidewand hinweg, die unsere Seele von Gott trennt, und läßt uns in unserm Geiste, wie in einem reinen Spiegel, das Abbild des göttlichen Wesens erkennen: kein todtes Abbild, sondern die Fülle der Gottheit lebendig, also daß wir ihrer Kraft, ihres Lichts und ihrer Liebe theilhaftig werden. Und dieß alles allein durch den Glauben. Es giebt keine andere Brücke über die Kluft, welche die Seele von der Gottheit scheidet, kein anderes Element der Vereinigung als den Glauben, welcher, indem er, besagter Maßen, die Scheidewand zwischen der Seele und Gott niederreißt, dagegen eine andere, ja eine eherne Mauer, aufrichtet zwischen der Seele und der Welt, so daß diese weder mit ihren Lockungen noch mit ihren Schrecken den Frieden der Seele stören

kann, den der Anfänger und Vollender des Glaubens, d. h. der vollkommene Erfüller des Gesetzes, den Seinigen nicht blos verheißen, sondern geschenkt hat und täglich schenkt bis an der Welt Ende.

Der Glaube gleicht dem Schiffe auf dem Meere. Wenn das Fahrzeug gut gebaut ist, fest und dicht, so ist der Schiffende im Trocknen und gesichert; ungeachtet ihn das feuchte, das tobende Element mit seinen Ungeheuern überall umgiebt. Der Glaube trägt mitten durch die gefahrenvolle Welt die Seele ihrer Heimat entgegen. Wie sicher der Glaube das Leben stellt, wie gewiß er uns in der Nähe der göttlichen Hülfe erhält, hat der Heiland auf eine rührende Weise unausgesetzt seinen Jüngern vor Augen gehalten. Seine ganze Arbeit, man möchte sagen, seine ganze Erziehungskunst mit ihnen, lief auf den Glauben hinaus. Glaubenshelden sollten sie werden, um die Welt zu überwinden, um des heiligen Geistes theilhaftig zu werden und das Evangelium, das Wort vom Reiche, verkündigen zu können. Sein ganzer Wirkungskreis war gleichsam eine Werkstatt des Glaubens, für welchen er die Seelen zurichtete wie der Baumeister die Steine für seinen Bau; er selbst des Gebäudes Grund- und Schluß-Stein. Sein Ziel war: durch den Glauben die gefallene Welt der Gottheit wieder zu verbinden. Es gab kein anderes Mittel, kein anderes Band. „Habt Glauben an Gott," war seiner heiligen Lehre Anfang und Ende. Alle seine Werke, seine Wunderthaten, liefen auf die Erweckung des Glaubens hinaus. Er hatte für die Seinigen nur ein einziges Lob: den Glauben; und nur einen einzigen Tadel: die Kleingläubigkeit. „O, ihr Kleingläubigen!" mit diesen Worten faßte er ihre ganze Schwäche zusammen. „Wahrlich, solchen Glauben habe ich in Israel nicht funden,"

war der scharfe Stachel, mit dem er die Trägen antrieb. „Auf diesen Felsen will ich meine Gemeine bauen;“ meinte er damit die Person des Petrus? nein, er meinte damit den Glauben in der Person, die er zu anderer Zeit reichlich über ihre Kleingläubigkeit schalt. „O du Kleingläubiger! warum zweifelst du?“ rief der Meister, als Petrus in der stürmischen Nacht dem auf dem Meere Wandelnden aus dem Schiffe entgegen kommen und die Wellen treten wollte wie festen Boden, aber furchtsam anhub zu sinken und ausrief: „Herr, hilf mir!“ Hier steht es deutlich geschrieben: Nicht-zweifeln ist glauben; und der Glaube ist es, der die Seele über den Wellen der Trübsal aufrecht erhält. „Wenn du glauben könntest!“ ist der herzlichste Wunsch des Heilandes an den Hülfsbedürftigen. „So ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so werdet ihr Berge versetzen.“ Der Glaube ist also die Kraft, die alle Hindernisse besiegt, die Kraft, ohne welche die Seele nichts, mit welcher sie Alles vermag. Der Glaube ist die Kraft, welche die Fesseln der Erde löset, und die Seele frei macht, daß sie unaufgehalten ihren Weg zum Himmel verfolge. Im Glauben erhält die Seele die Kraft der Einheit und Ganzheit, der Unversehrtheit und Unverletztheit: der Glaube führt die Seele in den Stand der Unschuld zurück; er heiliget die Seele. Und so ist und bleibt denn der Glaube die Bedingung, unter welcher allein die Seele sich Gott einigen kann; und wir kommen immer wieder darauf zurück, bei jedem Blicke, den wir auf das Wesen und die Kraft des Glaubens werfen, daß er das Band zwischen der Seele und Gott ist. Im Glauben und durch den Glauben macht uns Gott seiner Einwirkungen und Segnungen theilhaftig. Auf den Glauben ist alle Verheißung gelegt. Im Glauben und durch den Glauben wird aber auch

die Seele geläutert und gereiniget; der Glaube entsündiget die Seele; und sie kann nicht eher ihrer Unruhe, ihrer Zerrissenheit entfliehen als bis sie in den Zustand des Glaubens eingetreten ist. Der Glaube, kann man sagen, ist die Universalmedizin für das Menschengeschlecht. Es giebt keine Noth, keinen Schmerz, kein Uebel, was nicht durch den Glauben ausgetilgt würde. „Glaube nur, und du wirst leben."

Und nun erst können wir abnehmen, warum bei der Einrichtung unseres Gemüths so viel Gewicht auf den Glauben gelegt, warum, so zu sagen, die ganze Kraft des Gemüths in der Glaubens-Fähigkeit concentrirt ist. Das allgemeine Lebensmittel für die Erhaltung der Seele, es durfte nicht theuer, nicht schwer zu erhalten und aufzukaufen, nicht mühsam, und nur bei besonderen Anlagen, zu erwerben seyn, wie etwa eine Kunst oder Wissenschaft, z. B. die Philosophie. Es würde schlecht um die Menschheit aussehen, wenn ihr Heil namentlich in der Philosophie bestehen sollte. Nein, das Heilmittel für die erkrankte Menschheit, muß, wie ein geringes Kraut, überall wachsen; oder besser: es muß ohne Mühe eingeathmet werden können, wie die Luft, die uns umgiebt, und die der Balsam unseres Lebens ist. Und ein solches Mittel ist der Glaube. Er wächst im Herzen, er schießt ungepflanzt und ungebaut hervor: wir dürfen ihn nur nicht ausraufen, nicht wegwerfen. Er ist, wie ein anderes Bild sagt, der Schatz, der in unserm eigenen Acker vergraben liegt, und den wir nur heben dürfen. Nichts schweres hat der Heiland vorgeschrieben; es muß den Unmündigen möglich, es muß, wie man sagt, kinderleicht seyn; und in der That fällt auch der Glaube Kindern am leichtesten. Darum „werdet wie die

Kinder!" Werft Alles weg, alle Furcht, alle Sorge von euch: „alle eure Sorge werfet auf ihn!" Darauf deuten die inhaltschweren Worte: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht." Es ist kein anderes, als daß ihr euch eben aller Last entlediget. Und diese Last? sie ist euer so viel besprochenes Selbst. Werft es weg, und ihr steht mitten in dem freien Elemente des Glaubens, und mit der Freiheit wird euch Alles wiedergeschenkt, was ihr weggeworfen; nur „hänget euer Herz nicht daran," sonst seyd ihr wieder aus dem Himmel gefallen, in den euch der Glaube versetzt. Ach, warum glauben wir doch nicht! Warum „widerstreben wir dem heiligen Geiste," der im Glauben lebt! Gott will es uns ja leicht machen; das Leben soll uns keine Last, es soll uns eine Wonne seyn. Wir sollen ihm nur vertrauen, nur ihn hören, nur dahin gehen wo zu finden ist was wir suchen. Wir werden zum Glauben gerufen, gezogen, getrieben: unser ganzes Herz ist ein Glaubens-Trieb. Nichts fehlt, als daß wir nur das Selbst von uns werfen, das uns wie ein Mühlstein am Halse hängt. Kurz, das alte:

„Incipe! dimidium facti, qui cepit, habet. Sapere aude!"

paßt ganz auf den Glauben.

Ohne das Vergessen, Verläugnen, Wegwerfen des Selbst, ist der Eintritt in das Gebiet des Glaubens nicht möglich: denn der Glaube ist das Fest-halten an einem Anderen als das Selbst; und dieser Andere, er will eben unser Selbst, er will uns Selbst ganz und gar, um uns zu geben was wir bedürfen, nämlich ihn, den Geber. Alle Glaubenshelden hatten Gott zum Ersatze für ihr Selbst; und sie hatten ihn durch den Glauben. Sie hatten also, anstatt der Ohnmacht ihres

selbstischen, durch und durch bedürftigen Wesens, die Kraft Gottes; anstatt des Täuschungs-, Irrthums-, Betrug-vollen Selbst, das Licht der Wahrheit, die aus Gott stammt und das ganze Leben erleuchtet; anstatt des in der Liebe zum Nichtigen sich selbst verzehrenden und ertödtenden Selbst, die göttliche Liebe, die das Leben selbst ist und sich aus sich selbst zu immer neuem Leben entzündet; kurz, sie waren aus Kranken Gesunde, aus Sklaven Freie, aus Todten Lebendige geworden. Nur nachdem der Glaube vom Herzen Besitz genommen, ist erst die wahre Selbst-Erkenntniß, die vollständige Uebersicht über die ganze natürliche Verderbtheit und Gebrechlichkeit der Seele, ungeachtet aller ihrer Kräfte und Anlagen zu hoher, göttlicher Bestimmung, möglich. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus wird uns der ganze Irrgang unseres Lebens, so lange wir noch in unserm Selbst befangen sind, klar. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus erfahren wir was Leben ist und daß nur in Gott das Leben ist. Nur vom Standpunkte des Glaubens aus erkennen wir die Wahrheit, und werden in alle Wahrheit geleitet. Der Lichtkreis, den der Glaube um uns wirft, wenn er unsere Seele erfüllt, verscheucht alle Schatten und alles Dunkel des Nichtigen und Vergänglichen, welches die glaubenlose Seele verfinstert, und lehrt uns das Reich des Lichts von der Welt der Finsterniß scheiden und im Lichte sicher wandeln. Die vom Glauben erfüllte Seele ruft mit entschiedener und fester Zuversicht aus: „dein Wort ist meine Leuchte und ein Licht auf meinem Wege;“ und: „ob ich schon wandele im finstern Thale, fürchte ich doch kein Unglück: denn du bist bei mir, dein Stecken und Stab tröstet mich.“ Wie hier die Seele des Psalmisten, so jede Seele, die in den Glauben eingetreten ist. Im Glauben ist jeder Zweifel verschwun-

den, und der Glaube ist das Leben in reiner Gewißheit: denn er ist das Leben in Gott, dem Wahren und Gewissen, dem Zuverlässigen, dem Hort und Heil. Der Glaube bringt Friede und Freude mit sich; wie könnte er anders? da er die Seele mit Gott verbindet. Und so ist der Kreis des Glaubens ein neuer Lebenskreis, der Kreis des wiedergebornen Lebens, das nach allen Richtungen hin seiner Vollendung entgegen geht. Außerhalb dieses Kreises liegt das Treiben der geblendeten, tappenden, auf das Nichts bauenden und „vom Fleische das Fleisch ernährenden" Menge: das Reich des Unglaubens und des Aberglaubens. Von diesen beiden, ihrem Wesen und ihrer Form nach zwar entgegengesetzten, aber ihrem Gehalte, d. h. ihrer Nichtigkeit nach gleichen Elementen des aus der Wahrheit gefallenen Lebens hier nur einige nothwendige Worte, nothwendig, um das Gebiet des Glaubens in seinen Grenzen zu sichern und zu bewahren.

Die ungläubige Seele ist diejenige, die von Gott nichts wissen will. Sie ist, was das Herz anlangt, im Zustande der Verhärtung, was den Verstand angeht, im Zustande der Verfinsterung, und was den Willen betrifft, im Zustande der Verstocktheit. Man kann demnach den Unglauben füglich die Selbst-Verschlossenheit nennen. Daß der Unglaube vom Herzen ausgeht, daß er der höchste Grad der Selbstigkeit, oder die reine Selbstigkeit ist, leidet keinen Zweifel. Er ist daher mit Selbstgnügsamkeit, mit Dünkel und Stolz gepaart, wie der Glaube mit Gottesbedürftigkeit, Hingabe und Demuth. Das selbstische Herz weiset die Regungen des Geistes zurück, die ihm seine Selbständigkeit und Freiheit zu rauben drohen. Und um dieß mit Fug und Recht thun zu können,

erklärt es diese Regungen für Täuschungen der Einbildungskraft, und ihren Inhalt für Schwärmerei. Die Erkenntniß, die aus dem Glauben kommt, nennt der Unglaube Mysticismus, und das Streben, sie zu verbreiten, Obscurantismus, so wie den Gehorsam des Glaubens, oder die Frömmigkeit: Frömmelei. Auf solche Weise stößt der Unglaube den Glauben von sich zurück und tritt ihn mit Füßen. Wie aber der Glaube mit der Religion in Eines zusammenfällt, so der Unglaube mit Allem, was nicht Religion ist, aber doch seyn, oder zu ihr führen soll, folglich auch mit der Philosophie. Die Philosophie kann nicht glauben: sie würde sich durch den Glauben selbst vernichten. Hat sie aber den Glauben nicht, und kann sie ihn nicht erzeugen — und nur die Offenbarung Gottes selbst erzeugt den Glauben — so kann sie auch nicht zu Gott, d. h. zur Wahrheit führen: denn Gott ist die Wahrheit.

Wenn wir so scharf gegen die Philosophie entscheiden, so geschieht es nicht um die Thätigkeit des menschlichen Verstandes in irgend einer Art von Philosophie zu entwürdigen — es müßte denn eine solche seyn, wo er sich selbst entwürdigte, d. h. eine verstandlose; — es geschieht auch nicht um dem Philosophirenden den Willen in Bezug auf Wahrheitsforschung abzusprechen, sondern blos um auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der nothwendig entsteht, wenn der Weg des Glaubens durch den philosophischen ersetzt oder auch nur gezeigt werden soll. Denn die Philosophie mag den Glauben anerkennen oder nicht, so bleibt sie doch auf jeden Fall außerhalb seines Gebietes, ist ihm fremd, und hat nichts mit ihm gemein. Die Philosophie mag also zu vielen Dingen nütze, sie mag in der That Welt-Weisheit seyn; nur Gottes-Weisheit ist

sie nicht: denn diese offenbart sich lediglich durch den Glauben. „Allein, dürfen wir wohl die Philosophie unter die Rubrik des Unglaubens stellen, da ja gerade das Streben der Philosophie die Wahrheit, folglich Gott ist?: denn der Unglaube will ja doch von Gott nichts wissen, die Philosophie hingegen gerade durch Wissenschaft von Gott Kunde geben." Klingt sehr schön. Aber wir wissen von Gott wahrhaft nur durch die Offenbarung, durch welche er uns Sich Selbst (in seinem Sohne) geschenkt hat. Hat nun die Philosophie diese Offenbarung nicht, so hat sie auch keine Wissenschaft von Gott; hat sie aber, und benutzt sie diese Offenbarung (wie sie es täglich mehr und mehr thut;): so ist ihr Wissen nicht ihr eigenes, von ihr selbst erzeugtes, sondern ein geliehenes und nur in ihr Gebiet verpflanztes. Läugnet sie dieß ab, während sie doch nur auf diese Weise zu ihrer Wissenschaft von Gott gelangt ist: so macht sie sich selbst zur Urheberin des Glaubens, und verleugnet Gott, wiefern durch ihn allein der Glaube ist und besteht; und so fällt ihre Wissenschaft, trotz der in ihr enthaltenen Glaubenslehre, dem Unglauben anheim. Dieß geschieht aber auch in dem Falle, wo sie sich aller Lehngüter entschlägt, und die Wahrheit lediglich durch und aus sich selbst schöpfen will; ein Fall der jetzt ebenfalls an der Tagesordnung ist. Hier weiset sie alles Fremdartige, und folglich auch den Glauben, von sich zurück: und so erklärt sie sich hiemit von selbst als im Gebiete des Unglaubens befangen. Kurz, es ist eben so gewiß, daß die Philosophie nicht glaubt, als daß der Glaube nicht philosophirt: beide, ein philosophirender Glaube (Denk-Glaube), wie eine gläubige Philosophie, vernichten sich selbst.

Aber wie passen denn die oben angegebenen Merkmale des Unglaubens: Herzenshärtigkeit, Verstandes-

verfinsterung und Willensverstocktheit auf die Philosophie und ihre Geweihten? Sind nicht gerade die schönsten, klarsten, edelsten Seelen von jeher der Philosophie ergeben gewesen? Allerdings. Wir sind aber auch weit entfernt das edle Streben nach Wahrheit, *außerhalb des Glaubens*, für Unglauben zu erklären. Der Glaube muß *dargeboten* aber *verschmähet* worden seyn, wenn wir das Denken und Sinnen, das Dichten und Trachten eines forschenden und strebenden Geistes in das Gebiet des Unglaubens verbannen sollen. Und so erscheint uns denn alle heidnische Philosophie nicht blos unverdammlich, sondern im Gegentheile löblich, ja in einigen ihrer Aufschwünge edel und erhaben, als das Höchste, wozu sich Seelen aufschwingen konnten, die von Gott nichts wußten, als was ihr ahnender Geist ihnen sagte. Allein alle Philosophie, seit der Erscheinung des Weltheilandes, die das Evangelium von sich zurückweiset, und sich selbst ein Evangelium seyn will, oder die gar bestrebt ist, die Kraft des Evangelii zu vernichten und dasselbe des Widerspruchs, d. h. der Undenkbarkeit seiner Begriffe zu zeihen; kurz, eine Philosophie, ein *Wissen*, welches das Höchste zu erfassen vermeint, unabhängig vom Glauben und im Gegensatze gegen denselben: eine solche Philosophie scheuen wir uns nicht als dem Unglauben angehörig und alle seine Merkmale an sich tragend, zu betrachten: denn sie ist eine Frucht der Widerspenstigkeit; und der Unglaube ist die Widerspenstigkeit selbst. Es müßte denn seyn, daß es die Philosophie mit einem *verfälschten* Glauben zu thun hätte, als von welchem sich abzuwenden die Liebe zur Weisheit nicht blos ein volles Recht, sondern auch eine heilige Pflicht hat. Die Liebe zur Weisheit jedoch ist schon der halbe Glaube, und geht den Weg des Glaubens. Auf *intellectuellem* Wege aber, wie die Philosophie will, die sich die Wissen-

schaft der Wissenschaften nennt, kommt die Seele nicht zu Gott. Der Weg zu Gott geht vom Herzen aus, und auf der Straße des Glaubens fort. Es giebt keinen anderen.

Was den Aberglauben betrifft, so ist er eben so sehr dem Glauben entgegengesetzt als der Unglaube, nur von einer andern Seite her, und in anderer Beziehung. Nämlich der Aberglaube ist der von Gott abgefallene Glaube. Die Elemente des Glaubens sind zwar in ihm nicht, wie im Unglauben, ertödtet, aber sie ermangeln des Gegenstandes, der den Glauben zum Glauben macht. Nur die Gottes-Zuversicht und der Gottes-Gehorsam ist Glaube; der Aberglaube aber hat seine Zuversicht auf ein Etwas, und unterwirft sich einem Etwas, das nicht Gott ist, und das er dennoch als eine Macht anerkennt. Es ergiebt sich hieraus, daß der Aberglaube eben so in der Selbstigkeit, oder im unheiligen Wesen seinen Grund hat wie der Unglaube, aber beide unterscheiden sich wie Negatives und Positives, so daß der Unglaube Gott nicht will, der Aberglaube etwas Anderes als Gott. Was will denn nun, oder wonach strebt denn, oder woran hält sich der Aberglaube? (denn das innere Wesen alles Glaubens ist eben ein Fest-halten, ein Hangen;). Genau genommen weiß sich der Aberglaube hierüber selbst keine Rechenschaft zu geben, weil er sich gewöhnlich in solchen Seelen einnistet, die nicht über sich selbst ins Klare gekommen sind. Und dieses Schicksal trifft nicht blos einzelne Seelen, sondern ganze Völker, die nicht vom Geiste Gottes belehrt sind, oder auch solche, bei denen die göttliche Offenbarung und Lehre durch menschliche Zusätze und Verdrehungen verfälscht worden ist. Alle Seelen, und alle Völker, die in der Unbekanntschaft mit Gott

leben, sind eine Beute des Aberglaubens so lange, bis sie, wenn ihnen der Glaube nicht erscheint, dem Unglauben in die Hände fallen. Nicht selten aber auch fallen sie aus dem Unglauben in den Aberglauben zurück, eben weil ihnen das Licht des Glaubens fehlt, das sie allein sicher leiten könnte. Doch wir kehren zu unserer Frage zurück. Woran haftet und hangt der Aberglaube? Die Antwort ist: allezeit am Ungöttlichen, aber am Ungöttlichen als einer Macht: denn ein Höheres, ein Uebermächtiges muß es seyn woran sich aller Glaube hält; allezeit ist es aber eine dunkle Macht, an die sich der Aberglaube hält, eben weil er nicht im Lichte ist. Diese Macht gestaltet sich nun dem Aberglauben in dreifacher Form, je nachdem er sie entweder als ein durchaus Unbestimmtes, oder als ein durchaus Bestimmtes, oder endlich als ein Bestimmendes fest hält. Im ersten Falle entsteht für ihn die Macht des Zufalls, oder das Glück; im zweiten die Macht der Nothwendigkeit, oder das Schicksal; im dritten dämonische Macht. Alle drei Richtungen hat der Aberglaube der Völker bald einzeln, bald in Verbindung verfolgt; und zwar scheint es, als ob die letzte Art am frühesten entstanden sey, die mittlere sich später, die erste am spätesten erzeugt habe: wenigstens finden wir den Dämonismus vorwaltend im Orient, das Fatum bei den Griechen, das Glück bei den Römern. Wir erblicken hier gleichsam die Geschichte des Abfalles in seiner allmählichen Entwickelung und bis zu seiner letzten Tiefe oder Reife. In der Idee des Dämons sind noch beide Elemente des Geistes: Freiheit, Nothwendigkeit, vereiniget; aus der Idee des Schicksals ist das Element der Freiheit herausgefallen; und zuletzt verliert sich auch das Element der Nothwendigkeit, und nur der reine Zufall, gleich-

sam der leere Raum, den die verschwundene Nothwendigkeit gelassen, bleibt übrig. Dieses ist die letzte Grenze im Reiche des Aberglaubens; über diese hinaus liegt die öde Wüste des Unglaubens, das reine Gebiet des zerstörenden Princips. Denn wo noch an das Glück als Macht geglaubt wird, da ist doch noch ein Zusammenhalt: wo aber auch dieser letzte Glaubensfaden reißt, da bricht die Vernichtung des Lebens herein; wie denn zur Zeit des römischen Verfalls der Selbstmord an der Tagesordnung war. Es ist ein übles Zeichen der Zeit, daß wir jetzt ein Aehnliches beobachten; und immer dringender wird die Aufforderung, nicht zu dem Aberglauben, aber wohl zu dem Glauben unserer Väter zurückzukehren, der ihr Trost war in aller Widerwärtigkeit, und ihr Hort in aller Gefahr, und ihre Stütze bei aller Arbeit, und der dieß alles für alle Seelen, die an ihm hangen, auch bleiben wird bis an das Ende der Tage.

Viertes Kapitel.

Das Gebet, als der Eingang der Seele zu Gott.

Ehe wir in den Gegenstand dieses Kapitels eingehen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß er nichts weniger als außerhalb des Gebietes der Psychologie liegt, indem das Gebet, wie der Glaube, Erscheinungen des Seelenlebens sind, die demselben nicht etwa künstlicher Weise angebildet werden, als eine Art von Abrichtung, und eben so wenig krankhafter Art sind und von einer Schwäche oder einer Ueberspannung zeugen, welche die gesunde Seele nicht kennt: sondern, daß das Gebet, wie der Glaube, in der innersten Tiefe der Seele ihren Keim und ihre Wurzel haben, bestimmt sich zu der edelsten Blüthe der Seele zu entfalten und die köstlichste Frucht, die Frucht der seligsten Befriedigung zu tragen, oder mit andern Worten, daß das Gebet, wie der Glaube, wahrhaft göttliche Fähigkeiten der Seele sind, ihr geschenkt, um ihr Leben wieder zu dem Lebensquell zurückzuleiten, aus welchem sie entsprungen

ist, und es zur unzertrennlichen Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer zurückzuführen. Nur demjenigen kann die psychologische Betrachtung des Gebets als ein der Psychologie fremdes, schwärmerisches, pietistisches, mystisches Ingredienz, oder wohl gar als etwas Lächerliches erscheinen, das den vollen Spott einer über solche Aermlichkeiten erhabenen Ironie verdient, dessen Seele so tief in das Eigenleben versunken ist, daß in ihr jede Ahnung erstorben, daß wir in Gott „leben, weben und sind." Eine Seele aber, in welcher die Saiten der Andacht noch nicht zerrissen sind von den Stürmen der Leidenschaften und vom wilden Gewirre des Weltlebens, sondern die noch empfänglich ist für das Wehen des Geistes Gottes, der sie zum Gebete und zum Glauben erweckt und belebt, wird es nicht blos für natürlich, sondern sogar für unerlaßlich halten, daß in der Selbsterkenntnißlehre dem Gebete, wie dem Glauben, eine besondere, ja eine tief eindringende Betrachtung geschenkt werde, da ja ohne den Blick in diese Tiefen des Seelen-Wesens und Lebens eine gründliche, erschöpfende, vollständige Selbsterkenntniß nicht möglich ist. Wir richten also jetzt unsern Blick, nicht achtend das spöttische Lächeln oder vornehme Bedauern der ohne Gott Selbständigen und Freien, auf die erhabenste und erhebendste Erscheinung im Seelenleben: auf das Gebet.

Da es allerdings dahin gekommen ist, daß man, hinsichtlich dieses besonderen Erweises der Seelenthätigkeit, sich nicht auf eine allgemeine Erfahrung berufen und nicht einem Jeden gleichsam das Experiment dieses Seelen-Actes zumuthen kann, um daraus über den Grund, das Wesen, das Ziel und die Wirkungen desselben Aufschluß zu erhalten — wie dieß denn mit dem Glauben derselbe Fall ist —: so

wollen wir hier, gerade wie bei dem eben genannten Glauben verfahren, und uns nach historischen Beispielen umsehen, die uns über unsern jetzigen Gegenstand die nöthige Auskunft geben können. Eine Fülle solcher Beispiele finden wir denn nun abermals in unsern heiligen Schriften. Alle durch den Glauben mit Gott Verbundenen finden wir in den verschiedensten Lagen des Lebens, in den verschiedensten Stimmungen der Seele — nur in keiner unheiligen, gottvergessenen, als welche selbst die Möglichkeit des Gebets aufhebt — betend, d. h., wie wir aus ihrem Thun sehen, mit ihren Gedanken und Worten nicht blos, sondern auch mit ihren Gefühlen, mit ihrem gesammten Streben, mit ihrer ganzen Seele, in gerader Richtung zu Gott, als einem Gegenwärtigen, als einem Herrn, Herrscher, Gebieter, und dennoch zugleich als zum nächsten, vertrautesten Freunde, der alle ihre Geheimnisse weiß, an allen warmen Antheil nimmt, und zugleich so weise ist und so mächtig, daß er sie in keinem Falle ohne den nöthigen Rath und ohne die erwünschte Hülfe läßt. So ist das Verhältniß, welches jene gottgeweihten Seelen im Gebete aussprechen. In der That, man kann nicht hieran denken, man kann jene vertrauenden Seelen nicht in ihrem Verfahren verfolgen, ohne zugleich selbst hingezogen zu werden zu ähnlicher Verfahrungs-Weise, zur gleichen Richtung, zur gleichen Hingabe der ganzen Seele im Gebete; so anziehend, so lockend, um nicht zu sagen, so verführerisch, sind solche Beispiele, von Herzen, die in ihrem Gott Alles finden, was sie bedürfen und suchen. Vor allen Gott im Gebete festhaltenden Seelen aber zeichnet sich, als ob dieß seine Virtuosität, die besondere Ausbildung seiner Seele zu heiliger Kunst und Wissenschaft, wenn wir so sagen dürfen, gewesen wäre, der königliche Sän-

ger und schwere Sünder David aus. Hier seht ihr ein wahres, echtes, seine Natur nicht verleugnendes Menschenherz: ein thörichtes und doch die Weisheit liebendes, ein trotziges, und dennoch verzagtes Ding, und ein zerknirschtes, zerschlagenes Wesen, nachdem es in Gottvergessenheit den Kelch der irdischen Lust geleert. Wie es mit seinem Inneren beschaffen ist, er verhehlt es sich nicht, und seinem Freunde nicht, der zugleich sein Schöpfer und Herr, sein Richter und strenger Gebieter ist. Er schüttet sich ganz aus vor ihm, in aller seiner Schwäche, seiner Betrübniß, seinem Jammer über sein sündhaftes Wesen, seiner Straffälligkeit und ihrer Anerkenntniß, und dennoch zugleich im reinsten Vertrauen, in der kindlichsten Zuversicht, in der freudigsten Hoffnung, in dem triumphirendsten Jubel über das nicht umsonst dargebrachte Opfer der Reue. Hier habt ihr, für euch zum Spiegel und zum Troste, die Seele in ihrer wahren, d. h. in ihrer doppelten Gestalt, in ihrem Abfalle und ihrer Rückkehr, in ihrer Niedrigkeit und ihrer Höhe, vor Allem aber in ihrer kindlichen Aufrichtigkeit, und in ihrem grenzenlosen Vertrauen zum Allbarmherzigen. Und darum heißt David der Mann Gottes: nicht, weil er ein Vollendeter, ein Heiliger war, sondern weil er aufrichtig war, ohne Herzens-Falsch, und weil er die Wahrheit liebte, auch wenn sie ihn schuldig sprach. Er war, wie gesagt, ein großer Sünder; und unsere strengen Censoren können sich nicht genug darüber wundern wie Gott, der Heilige, an einem solchen Sündenknechte Geschmack finden konnte. Er war ein Sünder; aber er erkannte es. Tief zerriß die Reue sein Herz; in Thränen zerfloß er über seine Missethat; tief betrübt war er, vor dem Angesichte seines Herrn und Freundes treulos gewesen zu seyn. Aber dieß war nicht etwa immerfort seine Stimmung,

seine Stellung zu Gott. Nein, nicht immer umnachteten die Wolken der Sünde seine Seele: der Versucher hatte nur kurze Zeit Gewalt über ihn, und bald wieder leuchtete Gottes Antlitz über ihn wie die Sonne am wolkenlosen Himmel zur Erde nieder strahlt. Dann prieß er die Vorhöfe, dann prieß er das Haus seines Gottes; — Ausdrücke, in denen überscharfsinnige Erklärer den Tempel, von Menschenhänden gemacht, finden. — Nein, seine Seele war bei Gott zu Hause, sie war eingetreten in sein Heiligthum, sie „schmeckte und sah wie freundlich der Herr ist." Ein feuriger Geist, ein glühendes Herz, der heiligsten wie der sinnlichsten Gefühle fähig, belebte, beherrschte diese ausgezeichnete Seele, in der wir, wie gesagt, die Menschenseele in ihrer ganzen Erhabenheit und Niedrigkeit erblicken. David fiel, aber er richtete sich wieder auf; er trachtete nach dem Bösen, und seufzte aus innerstem Herzen nach dem Guten; er fühlte sich von Grund aus böse: aber er sehnte sich entsündiget zu werden, und wurde entsündiget, und fühlte die Seligkeit der Begnadigung. Und alle diese Zustände spricht er uns so rührend, so aufrichtig, so eindringlich, so erhaben, in seinen Psalmen aus. Diese Psalmen sind nichts als Herzensergießungen zu Gott, seinem Herrn und Freunde, so warm, so innig, so aus der innersten Tiefe der Seele hervorgedrungen, daß die Worte, die sie aussprechen, ein ewiges Leben zu athmen scheinen, daß der Seufzer, der vor drei tausend Jahren sich der Brust entwand, eben in diesem Augenblicke ausgehaucht zu werden scheint. Das ist Gebet! Das ist Leben, Leben der Seele, tiefstes, innerstes, aber zum Höchsten, zum Unendlichen, zum Ewigen, zum Heiligen und Gerechten, aber auch zum Gütigen und Erbarmenden, zum Schöpfer und Herrn und Richter, aber auch

zum Vater und Freunde emporbringendes Leben. Das ist der Geist, und die Seele, und das Leben, und das Wesen des Gebets. Hier liegt es vor uns, wie jeder andere, aus der Natur uns durch die Sinne, entgegentretende Gegenstand unserer Forschung, so daß wir dasselbe auf alle Weise, in allen Beziehungen, betrachten, untersuchen, zergliedern und in seine Elemente auflösen, und so in seiner ganzen Wesenheit in uns aufnehmen können.

Wir haben oben beiläufig bemerkt, daß uns daran gelegen seyn müsse über den Grund, das Wesen, das Ziel, und die Wirkungen des Gebets Aufschluß zu erhalten; und wir können nun füglich diese Punkte festhalten und verfolgen um der Betrachtung über unsern Gegenstand eine natürliche Richtung und erschöpfende Untersuchung zu sichern. Fassen wir zunächst den Grund des Gebets ins Auge. Wir verstehen natürlich darunter den Ort gleichsam, an welchem in der Seele das Gebet entspringt gleich einer Quelle. Denn daß das Gebet ein Seelen-Act sey, bedarf keines weiteren Erweises. Es fragt sich nur, wo dieser Act seinen Ursprung habe: denn es giebt ja der Acte der Seele so mancherlei, wie z. B. den Act des Denkens, den Act des Schaffens und Bildens, den Act des Begehrens, den des Wollens. Wo sollen wir nun den Act des Gebets in der Seele aufsuchen? wo springt seine Quelle? Wo wir auch immer in den heiligen Schriften Gebete vernehmen — am entschiedensten jedoch, gleichsam am zu Tage liegendsten, in den Psalmen Davids —: da sehen wir, daß das Herz betet. Das begehrende, das liebende, das suchende Herz, es ist ja nichts für sich allein, es bedarf ja des gleichen Herzens, es bedarf ja der Theilnahme, der Liebe, des Trostes, der Zusprache, der Hoffnung, der Hülfe; kurz, was bedarf das Herz nicht! Es ruft darum,

es schreiet, es sehnt sich, es richtet sich dahin, woher ihm kommen kann was es wünscht: nach dem Hohen, Mächtigen, Gütigen, Erbarmungsvollen, Gnädigen, kurz, nach dem, der mit Einem Worte Gott heißt. Ein Gebet, nicht an Gott gerichtet, ist ein Unding *); aber eben so ein Gebet das nicht aus dem Herzen kommt. Und doch, wie viele solche Undinge giebt es! Diese gehen uns aber hier durchaus nichts an, sie mögen gelesen oder gesprochen, gemurmelt oder geplärrt werden wo und von wem sie immer wollen. Bleiben wir bei dem gegebenen Beispiele von Davids Gebeten stehen. In jedem Psalm spricht das Herz und nur das Herz. Seine Zustände, seine Gefühle, seine Bedürfnisse, seine Wünsche, seine Betrübniß und Trauer, seine Sehnsucht, seine Hoffnungen, seine Erwartungen, seine gewisse Zuversicht, seine Freude, sein Jubel, sein Entzücken, seine Liebe, seine Verehrung, seine Anbetung des Höchsten, seine innige Verbindung mit Gott, und seine Seligkeit in dieser Verbindung: alles dieß ist das Werk, das Geschäft, das Thun und Treiben des zu Gott gewendeten Herzens, das in dem allerhöchsten Rausche seines Entzückens ausruft die merkwürdigsten, die erhabensten Worte, die je aus einem Menschenherzen gequollen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!“ Welche Worte! oder vielmehr, welcher glühende Strom von Liebe und Freude! Nur das Herz kann so sprechen.

---

*) Ein Gebet an die hölliſchen Mächte läßt sich nicht denken, weil in den Begriff des Gebets der der frommen, heiligen Stimmung eingeschlossen ist. Nur einen Aufruf, eine Aufforderung jener Mächte giebt es, gleich jenem:

„Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo.“

Wenn nun aber nicht zu leugnen ist, daß das Gebet aus dem Herzen kommt und kommen muß, sofern es wahres Gebet seyn soll: so ist es gleichwohl auch nicht zu begreifen, wie es aus dem Herzen kommen kann, gleichsam als ein hier einheimisches Gewächs, da ja ein jedes Menschenherz in seiner Natürlichkeit vom Selbst gefesselt ist und durch dasselbe zur Welt herabgezogen wird, an der es mit voller Neigung hängt. Es müssen demnach Bedingungen eintreten, welche diesen natürlichen Hang des Herzens aufheben, der es nur zur Sünde hinab, aber nicht zum Heiligen hinauf zieht. Was sagt hierüber das Bewußtseyn? Es sagt, daß unser Herz an sich nicht böse, daß es nur vom Hange zum Bösen, d. h. zur Selbstigkeit angesteckt ist, und daß, wenn dieser Hang auf irgend eine Weise beseitiget wird, der Urtrieb des Herzens, der Trieb nach dem Leben, seine rechte Richtung nimmt und hinauf zum heiligen und seligen Urquell alles Lebens strebt. Haben wir nicht schon die Sehnsucht des Herzens nach dem Bessern kennen gelernt? liegt sie nicht in jeder Seele? Gleichwohl bleibt diese Sehnsucht unfruchtbar, wenn sie nicht ihren Gegenstand findet. Und diesen findet sie blos im Glauben. Der Geist selbst, der in uns ist, also das Heilige in uns, müht sich vergeblich, freiet gleichsam ohne Erfolg um unser Herz, wenn dieses nicht durch den Glauben, als das Gegengewicht gegen das Selbst, der Last desselben entlediget ist. Auch ist das Herz, wie wir wissen, dem Glauben geneigt, ja sein innerstes Wesen ist Glaube, aber freilich nur ein Glaube, der seinen Gegenstand sucht, und wenn ihm dieser nicht gegeben wird, auf Abwege geräth und zum Aberglauben ausartet. Aber in dem, was wir Glauben genannt und als solchen dargethan haben, finden wir das Herz schon im Be-

sitze des ersehnten Gegenstandes, indem derselbe dem Herzen durch die göttliche Offenbarung gegeben ist. Das Herz, das durch Gottes Offenbarungsstrahl zum Glauben geweckt ist, schwingt sich auch ungehindert zum Geber der Offenbarung und zum Erwecker des Glaubens auf: es betet. Und so sehen wir denn, wie erst durch den Glauben das Gebet möglich wird. Zwar auch das natürliche Herz betet, kraft seines Glaubens, der aber gleichsam ein unbefruchteter, ein roher oder wilder Glaube ist, nicht vom Geiste Gottes durchdrungen und geläutert, und nicht auf Himmlisches, sondern auf Irdisches gerichtet; wie wir an dem Gebete der Heiden sehen, deren Götter nur irdische Götter sind, begehrte oder gefürchtete Naturkräfte. Dieses Gebet ist mit seinem Glauben gleicher Natur: es ist nicht auf den Gott der Götter gerichtet. Nur der wahre Glaube also erzeugt das wahre Gebet. Der Unglaube betet nicht. So wären wir demnach auf den Grund des Gebets gekommen, und hätten denselben zwar im Herzen, aber nur in dem vom wahren Glauben erfüllten Herzen, gefunden. Der Glaube treibt das Herz zum Gebete, indem er selbst vom Geiste Gottes dazu getrieben wird: denn der Glaube ist des heiligen Geistes voll.

Was ist denn nun aber eigentlich das Gebet, oder worinne besteht das Wesen des Gebets? Blicken wir wieder auf das vorhin dargelegte Beispiel in David zurück! Sein ganzes Psalmenbuch ist, so zu sagen, ein fortlaufendes Gebet; jeder Psalm gleichsam nur ein frischer Odemzug zur fortgesetzten Rede. Ja, Rede ist das Gebet, und zwar Rede, nicht sowohl mit, als zu Gott. Das Gebet ist keine Wechselrede, kein Gespräch, sondern eine An-rede, und zwar bald ein An-suchen, ein An-liegen, eine Bitte; bald ein An-beten,

ein Preisen und Danken; bald ein Anklagen, nämlich des eigenen sündigen Herzens vor dem Heiligen, dem Herzenskündiger: kurz, ein Gebet der Reue und Buße; bald wiederum ist es ein Erguß des von Freude überströmenden Herzens, ein Jubel, ein Frohlocken im Angesichte des Herrn, über seine große Güte und Barmherzigkeit. Dieß alles, und weit mehr finden wir in den Psalmen, überall aber die unmittelbare Rede des Herzens zum lebendigen, zum gegenwärtigen Gott. Denn mit einer bloßen Idee spricht man nicht: sie ist kein Du zu unserm Ich; und das vertraulichste Du ist es, dessen sich der Psalmist gegen seinen Schöpfer und Herrn bedient. Und mit Jemand, der nicht gegenwärtig ist, der uns nicht vor Augen steht, redet man auch nicht. Nicht sichtbar mehr, wie einst den Patriarchen, erschien Gott dem Sänger; aber seine unsichtbare Nähe fühlte das gotterfüllte Herz; und die Gewißheit seines eigenen Lebens war ihm nicht gewisser als die wahrhafte und wirkliche Nähe des Allsehenden, Allmächtigen und Allgütigen. Das Gebet ist also eine Rede des Ich zum Du, des Dieners zum Herrn, des Schützlings zum Beschützer, aber auch des Freundes zum Freunde. Hiedurch nun geht uns für das Wesen des Gebets auch das volle Licht auf. Zwar spricht der Psalmist selbst: „Herr, was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und das Menschenkind, daß du dich sein annimmst;" allein, wohl dürfen wir hierauf erwiedern: „der Herr hat Großes an uns gethan:" denn er hat das Angesicht des Menschen aufgerichtet, daß er sich unterfangen darf mit seinem Schöpfer zu reden. Zu welcher Höhe ist die Seele erhoben, welche mit Gott reden darf! Indem sie mit Gott redet, und dadurch, daß sie es thut, ist und wird sie selbst göttlich; der Hauch ihres Mundes ist göttlicher Odem:

es ist der Geist Gottes der aus ihr spricht, sie selbst ist in solchem Augenblicke das reine, lautere Gefäß dieses Geistes, aus dem er hervorströmt wie ein heiliger Quell. Also geheiligt ist die betende Seele, und bleibt es so lange sie betet, so lange sie ihr Angesicht nicht von Gottes Angesicht abwendet. Darum heißt es auch: „Betet ohne Unterlaß!" was eben so viel sagen will als: wendet euren Blick und euer Herz nie ab vom lebendigen, heiligen, gegenwärtigen Gott, sondern bleibet immerdar seine Geweihten. Daher wird auch von den Engeln gesagt, daß sie allezeit Gottes Angesicht schauen. Von Gott abgewendet sind wir Sünder: das Gebet aber ist der wahre Eingang zu Gott, nicht blos ein Aufschwung zu ihm.

Wir haben das Gebet eine Rede genannt. Hieraus folgt nicht, daß es aus einer künstlichen oder wenigstens absichtlichen Zusammensetzung von Worten bestehe, oder bestehen müsse. Die Sprache des Herzens ist oft ganz wortlos, oder löset sich in die einfachsten Gedanken auf, die wie Lichtstrahlen zur Höhe gestiegen sind, noch ehe sie sich in die irdische Hülle der Worte gekleidet haben. Die reine Sprache des Gebets gleicht der der Musik, in welcher Gefühle und Stimmungen der Seele ohne Worte, und dennoch nicht ohne geistigen Gehalt, nicht ohne Ideen, ausgesprochen werden. Schon das erwachende reine, heilige Sehnen des Gemüths nach Gott, schon das wie ein Blitz in der Seele erscheinende Gefühl der Schuld und Reue, der stillen Demüthigung der Seele vor Gott, schon der vom Gefühle der Andacht begleitete Gedanke „Gott" ist Gebet; kurz, die einfache Richtung des Gemüths und Geistes zu Gott ist schon Gebet. Allerdings spricht auch die Seele in Worten zu Gott, die sich bald mehr bald weni-

ger zur Rede gestalten, wie uns das erhabene „Gebet des Herrn" lehrt, worinne Alles, was die Seele geistiger Weise nur wünschen, begehren, bitten, anerkennen kann, einfach und groß zusammengefaßt ist. Allein obgleich jenes Muster-Gebet durch und durch Idee ist, so gleicht es dennoch mehr der einfachen Rede des Kindes als irgend einer andern, in die wir unsere Gedanken für irdische Zwecke einkleiden.

So viel über das Wesen des Gebets. Wir wenden uns nun zum dritten Punkte der Betrachtung: zum Ziele des Gebets. Wie das Licht die Gegenstände der sichtbaren Welt, so verbindet die Rede die der unsichtbaren: die Seelen und Geister. Jede Rede ist zugleich eine An-rede. In die leere Luft, oder zu seelenlosen Wesen redet Niemand, als entweder absichtlich der Dichter oder bewußtlos der Kranke. Beide jedoch, so sehr sie wie Kraft und Ohnmacht verschieden sind, haben doch das mit dem Kinde gemein, daß sie in der Vorstellung das Leblose beleben und das Seelenlose beseelen. Und so schafft sich die Seele, wenn sie spricht, wenigstens durch die Phantasie eine Seele, zu der sie spricht. Wir müssen uns aber wohl hüten, was Dichtung oder Wahn träumen, als Schlüssel für das Geheimniß der Wahrheit zu betrachten. Das Bewußtseyn belehrt uns aus dem Buche der Erfahrung und Beobachtung dessen was wirklich ist, ganz eines Anderen. Das redende Ich setzt stets ein vernehmendes Du voraus; oder vielmehr das Ich ist schon der Gegensatz des Du, es entwickelt sich nur dem Du gegenüber; und wiewohl es das Erste zu seyn scheint, ist es doch nur das Zweite. Das Du ist demnach so gewiß als das Ich, welches erst durch den Reflex des Du entzündet wird: die Mutter ist so gewiß als das Kind, das sich erst durch die Mut-

ter kennen lernt. So ist es auch mit der Seele und Gott. Die Seele denkt sich zuerst und dann Gott; Gott hat aber durch sein Licht zuerst die Seele erhellet. Die Seele sucht Gott im Gebete, wie das Kind die Mutter mit seinem Blicke sucht. Es ist aber um das Suchen der Seele etwas ganz Eigenes. Was die Seele sucht, wenn sie Gott sucht, das hat sie schon erhalten. Indem die Seele Gott sucht, und durch die That ihres Suchens selbst, hat sie ihn schon gefunden: denn sucht sie Gott, so sucht sie nichts Anderes; und sucht sie nichts Anderes, so hat sie Gott: denn nur indem sie etwas Anderes ergreift und festhält, büßt sie Gott ein; nur indem sie sich zum Nichts wendet, hat sie Gott nicht, der Alles ist. Schon durch ihr Suchen Gottes im Gebete geht also die Seele in Gott ein; und wenn das Ziel des Gebets Gott ist, (wie denn das Gebet auf kein anderes Ziel gerichtet ist,) so hat die Seele schon beim Auslaufe das Ziel erreicht: denn ihr erster Aufschwung zum Gebete ist schon ein Eingang in Gott. Wäre dieß nicht, so würde die Seele von Gott getrennt seyn, wie dieß der Fall im gewöhnlichen isolirten Seelenleben ist; ist aber die Seele von Gott getrennt, so ist sie in der Sünde; ist sie aber in der Sünde, so ist sie von Gott abgewendet: abgewendet aber von Gott kann die Seele nicht beten: sondern schon der Augenblick des Entschlusses zum Gebete ist ein Sich-Zuwenden der Seele zu Gott.

Das Gebet hat also ein Ziel, wie alles menschliche Thun, aber mit dem Setzen des Zieles ist auch schon die Erreichung desselben gegeben. Gott läßt sich nicht viel suchen; er ist, so zu sagen, gleich bei der Hand; er wartet nur darauf, daß wir nach ihm greifen, um sich sogleich er-greifen zu lassen. Er

sucht uns, auch wenn wir ihn nicht suchen; es ist als ob er nicht ohne uns leben könnte, als ob Er abhängig von uns wäre, nicht wir von Ihm. So verfährt nur die Liebe. Auch hat er gezeigt, wie er es mit uns meint, indem er uns sich selbst in seinem Sohne gab, so daß wir aus der göttlichen Tiefe (Erniedrigung) die göttliche Höhe ermessen können. Doch dieß nur beiläufig, obschon hier Ein Gedanke fast nothwendig zum andern führt. Aber wesentlich nothwendig ist es, daß wir von dem Begriffe des Ziels, dessen wir uns im Begriffe des Gebets nicht entschlagen können, die Vorstellung eines Zwecks absondern, die man sonst für gleichbedeutend mit jenem ersten Begriffe annimmt. Jeder Zweck ist etwas subjectives, etwas von der Person ausgehendes, ein inneres, mit Freiheit und Absicht vorgestecktes Ziel. So bestimmt nun das Gebet ein Ziel, einen Gegenstand hat, auf dessen Erreichung es gerichtet ist, kurz, so gewiß das Gebet ein objectives (gegenständliches) Streben ist, so wenig ist es eine subjective (vom Selbst ausgehende) Selbstbestimmung, kurz, keine, eine Absicht aussprechende, Handlung, wozu man es so häufig macht. Es ist ein Frevel, wenn man bei dem Gebete eine Absicht hat; das Gebet hat hiedurch seine Reinheit, und hiemit zugleich seine Kraft verloren; es hat sich selbst vernichtet: denn indem es in das Reich der Zwecke eingetreten ist, ist es dem Verstande anheim gefallen, als welcher ja das Vermögen der Zwecke ist; und so hat es denn aufgehört eine Angelegenheit des Herzens zu seyn, und so Wärme wie Gegenständlichkeit verloren, d. h. nichts mehr noch weniger, als seinen ganzen Charakter.

Es wurde so eben der Kraft des Gebets gedacht. Keine Kraft ohne Wirkung. Und so führt uns dieser Gedanke zu dem letzten Punkte unserer

Betrachtung, nämlich zur Auffassung der Wirkung des Gebeths, durch welche es sich ergeben muß ob in der That das Gebeth der Eingang der Seele zu Gott ist. Wenn wir bedenken, wie erwiesen, daß das Gebeth vom Glauben unzertrennlich ist, und wenn wir uns zurückrufen, daß der Glaube eine Kraft, ja eine Gotteskraft ist: so dürfen wir nicht zweifeln, daß sich im Gebethe, schon um des Glaubens willen, eine Gotteskraft entwickeln müsse. Nun ist aber gezeigt worden, daß das Gebeth — es versteht sich, daß nur vom echten Gebethe die Rede ist — nicht blos ein Aufschwung der Seele zu Gott ist, nicht blos die Seele in Gottes Nähe führt, sondern sie wahrhaft mit Gott einiget, indem das Gegentheil, nämlich Trennung der Seele von Gott im Gebethe, undenkbar ist. Ist aber die Seele durch das Gebeth mit Gott geeiniget, so folgt, daß sie auch mit der Kraft Gottes erfüllt werden müsse, auf die Art und in dem Maße wie das Gebeth selbst lebensreicher und kräftiger war. Denn allerdings kann das Gebeth, so aufrichtig, folglich so echt es sey, dennoch in einer Seele, die schon lange dem Göttlichen abgestorben war, und sich nun erst, gleich einem Kranken nach langem Siechthume, wieder zu ihm wendet, nicht gleichsam die Frische, die Lebendigkeit haben wie das Gebeth einer Seele, welche in dem Elemente des Heiligen einheimisch ist. Oder auch das Gebeth einer Seele, die zwar nie ganz abfiel vom Heiligen, aber nur zu oft und zu stark der Macht des Zuges zur Sünde unterlag, es kann nicht in dem Grade zur Gott-Vereinigung führen, wie das Gebeth einer Seele, die immerfort die heilige Weisung beachtet: „Habe Gott vor Augen und im Herzen, und hüte dich, daß du in keine Sünde willigest, noch thuest wider Gottes Gebot.“ Denn wohl bleibt sich Gottes Kraft und Licht und Liebe immer gleich, aber die Seele ist

sich nicht gleich in der Fähigkeit die Fülle der Gottheit aufzufassen, sobald ihr die Fähigkeit mangelt sich im reinen Aufschwunge zum Vater des Lichts zu erheben, oder so lange dieser Aufschwung noch matt und kraftlos ist. Wir sehen aber ab von solchen Hindernissen eines kräftigen Gebeths, und blicken blos auf die Wirkungen desjenigen, welches seine Bedingungen rein erfüllt. Und hier haben wir abermals eine reiche Fundgrube zur Erkenntniß der Wirkungen des Gebeths in unsern heiligen Schriften des alten sowohl als des neuen Bundes. Die erste und auffallendste Wirkung ist, wo im Gebethe gebeten wird: Erhörung der Bitte. (Daß im Glauben gebeten werden müsse, versteht sich von selbst.) Die Bibel ist reich an solchen Gebeths-Erhörungen, die wir aber, weil sie zu wundervoll sind, um schwachgläubige Gemüther zu überzeugen, nicht weiter berühren wollen. Eine andere aber, und überall mit dem Gebethe verknüpfte Wirkung ist der himmlische Trost, die göttliche Beruhigung, der Friede und die Freude im heiligen Geiste bei Unglück und Widerwärtigkeit, so wie die Festigkeit, ja die Heiterkeit in Trübsalen und Gefahren; als welches alles als Kraft und Wirkung des Gebeths zu betrachten ist, da es nur erst mit dem Gebethe in der Seele emporsteigt oder vielmehr sich in dieselbe hinabsenkt. Es kann dieß aber nicht die Kraft und Wirkung der zum Gebethe gesammelten Seele selbst seyn, denn sie würde dann bei jeder Sammlung ihrer selbst zu sich selbst dasselbe erfahren; was wir auf keine Weise geschehen sehen: sondern wir müssen anerkennen, daß der Act des Gebeths die Seele wirklich und wahrhaft in den Bereich der Gottheit bringt, so daß der Reichthum Gottes in die Seele überquillt. So wenigstens veranlaßt uns der Meister im Gebethe, wie in aller Vollkommenheit, über die Wirkungen desselben zu denken,

und es nicht etwa als eine leere Pflicht-Abtragung zu betrachten, sondern als das Mittel uns der Gottheit wieder zu einigen, nachdem wir durch die Sünde von ihr geschieden sind. Zwar haben wir schon den Glauben als das Band zwischen der Seele und Gott nachgewiesen; allein der Glaube verhält sich zum Gebethe wie das Seyn zur Thätigkeit. Wie diese beiden das Leben überhaupt begründen, so machen jene beide zusammen erst das göttliche Leben der Seele aus. Aus dem Glauben blüht das Gebeth hervor, wie die Blume aus dem fruchtbaren Schooße der Erde; aber die Blume nur gießet würzigen Duft in den Aether, und nur sie trinkt den Strahl der Sonne. So einiget sich die Seele im Gebethe mit Gott, nachdem durch den Glauben die Möglichkeit dieser Vereinigung gegeben ist. Wir haben diese Einigung ein Eingehen der Seele in Gott genannt: offenbar ein mystischer Ausdruck, das heißt so viel als ein verhaßter, für alle Diejenigen, welche von Gott so fern sind, daß ihnen eine so nahe, so innige Beziehung auf ihn unmöglich dünkt. Allein wir halten einer jeden zweifelnden Seele das: „macht die Probe" entgegen, nachdem wir, wie diese Probe anzustellen, auf sehr einfache, und wie uns scheint, klare Weise gezeigt haben, immer an der Hand der Beobachtung und vor dem Auge des Bewußtseyns fortwandelnd. Aus den Wirkungen also des Gebeths, sagten wir, solle abzunehmen seyn, ob die Seele durch das Gebeth in Gott eingehe. Und diese Wirkungen liegen, so lange als im Glauben gebetet worden, in tausend und aber tausend Seelen zu Tage; und wo sie nicht erfolgt sind, da ist die Schuld nicht dem Gebethe, sondern dem Beter, der nicht gehörig vorbereiteten und zum Gebethe geschickten Seele, zuzuschreiben. Doch wir enthalten uns, in einer Sache mehr zu sagen, die weniger ein Gegen-

stand für Worte, als für die That, weniger auf Treue und Glauben anzunehmen, als durch eigene strenge Prüfung und lebendige Erfahrung zu erkennen ist. Nur Einer Wirkung des Gebeths müssen wir noch gedenken, weil sie am nächsten zur Hand liegt, und weil wir sie jeden Augenblick erfahren können, wo uns um diese Erfahrung zu thun ist. Wir meinen hier die Kraft des Gebeths uns von uns selbst los zu machen, wenn uns die Welt fesselt und unsere eigene Trägheit und die Macht des Bösen uns gefangen hält und der Reiz zur Sünde uns immer tiefer in die Abwege des Verderbens hinab zu ziehen droht. Wenn wir vergessen haben über uns zu wachen, wenn wir die moralische Kraft haben einschlummern lassen, so daß unser Leben aufgehört hat ein fortgesetztes Thun, eine klarbewußte Selbstbestimmung zu seyn, wenn es zur Bestimmtwerdung, zur Passivität geworden ist, so daß wir uns von dem Momente, von den äußeren Umständen und Einflüssen aller Art, vom Drange der Verhältnisse oder von den Lockungen der Gelegenheit ziehen, gängeln oder zwingen lassen: da ist ein einziger heller Augenblick, wo das Bewußtseyn, wo der Geist in unsere Seele leuchtet, hinreichend uns aus der Tiefe der moralischen Erschlaffung und Kraftlosigkeit und des unseligen Zustandes der Selbstentzweiung emporzureißen, und in den Aether der Gotteskraft und des Gottesfriedens zu erheben, sobald wir nur den letzten Rest unserer moralischen Kraft und des Glaubens, der uns geblieben ist, anwenden uns zum Gebethe zu sammeln und auf den Schwingen des Gebeths unserm Selbst und Allem, was ihm anhängt und woran es hängt, zu entfliehen. In dem Augenblicke, wo sich die Seele durch das Gebeth zu Gott wendet, sind wir von dem Selbst und der Welt gerettet und in Gottes selige Gemeinschaft versetzt. Es ist nicht un-

sere moralische Kraft, die uns aus den Banden befreit, welche uns fesselten: denn sie selbst bedarf der Befreiung, der Wiederbelebung, der Erweckung und Kräftigung; sondern unsere moralische Kraft erhält dieß Alles, sie erhält gleichsam einen neuen Pendelschwung durch die Kraft und Wirkung des Gebets, dieser Rede der Seele zu Gott, durch welche diese von neuem mit dem Quell ihres geistigen Lebens vereiniget wird. Das Gebeth hebt uns in einem Nu heraus aus der Verworrenheit und Befangenheit, in welcher wir schmachteten, und stellt uns auf eine sichere Höhe, auf einen Felsen, auf welchem uns die Wellen, die uns zu verschlingen drohten, und die Ungeheuer der Tiefe nicht erreichen können. Wir erinnern hier wieder an die Psalmen David's, welche den Zustand der Seelennoth und Gefahr, so wie das Wonnegefühl der Rettung und des Sieges durch die Richtung der Seele zu Gott auf das lebendigste und eindringlichste schildern. Eine jede Seele kann täglich, stündlich, augenblicklich Aehnliches erfahren so bald sie will, und durch das Gebeth sicher vor allen Gefahren ihres kostbaren Lebens geborgen werden. Aber es heißt hier: „Lasset uns arbeiten und nicht müde werden." Ein immer erneuertes Gebeth ist nöthig, um uns immerfort in dem reinen Aether des Seelenfriedens und der Seelenheiterkeit zu erhalten, dessen Genuß die Frucht der Wiedervereinigung der Seele mit Gott, des Eingangs der Seele zu Gott durch das Gebeth ist.

Fünftes Kapitel.

Das Leben der Seele in Gott, und das Leben Gottes in der Seele.

Die heutige Welt ist gewohnt den Gegenstand, welchen die Ueberschrift dieses Kapitels benennt, und welcher uns jetzt beschäftigen wird, für den Gipfel des Mysticismus, der Schwärmerei und des Pietismus oder der Frömmelei anzusehen und demgemäß mit Verachtung und Spott zu behandeln. Der Forscher des Seelenlebens aber, wenn es ihm ein Ernst mit der Tiefe seiner Forschung ist, und wenn er aufrichtig und unbefangen zu Werke geht, darf sich durch dergleichen Ansicht und Benehmen nicht abschrecken lassen, sondern er muß mit klarem Blicke und gründlicher Untersuchung sehen was an der Sache ist. Nun wird man zwar, nach allem Vorhergegangenen, namentlich nach den beiden letzten Kapiteln über Glauben und Gebeth, den Verfasser, als eingenommen für den Mysticismus, für befangen in dessen Dunkelheiten und folglich für incompetent ansehen. Man wird sich jedoch hoffentlich auch erinnern,

daß wir Niemanden durch sophistische Declamation und poetische Phantasterei haben verwirren und übertäuben wollen, sondern daß wir überall den geraden Weg des Bewußtseyns gegangen sind und nur das für wahr anerkannt haben, was das Bewußtseyn, und was wir in demselben erfahren und beobachten, als wahr beurkundet, und was sich durch eigene prüfende Versuche am Seelenleben selbst ausmitteln läßt. Und so verfahren wir denn jetzt auf dieselbe Weise, indem wir uns bei der folgenden Auseinandersetzung nur auf das berufen, was wir über das Verhältniß von Seele und Geist überhaupt und über das Verhältniß von Seele und Gott insbesondere, vorzüglich aber zuletzt über Glauben und Gebeth festgestellt haben. Denn was wir jetzt darzulegen gedenken, hat seinen Grund namentlich in der Beschaffenheit und Wirksamkeit des Glaubens und des Gebeths, und ist ohne diese Bedingungen nicht denkbar. Glaube und Gebeth, nicht einzeln, sondern vereiniget und einander in ihrer Wirksamkeit gegenseitig tragend, unterstützend, vollendend, sie sind die Befreier aus dem engen, in Selbst und Welt befangenen, von dem Hange zum Bösen und von der Sünde erfüllten und verunreinigten Leben. Ohne den Glauben und ohne das Gebeth sind uns die Augen verbunden und die Füße gelähmt, daß wir die Welt des Lichts nicht sehen, und daß wir nicht in ihr wandeln. Der Glaube öffnet unsere Augen für das Licht, und das Gebeth beflügelt unsere Schritte, oder vielmehr trägt uns empor auf seinen Schwingen in dieses reine Element, in welchem wir nur Friede und Seligkeit athmen. Es ist nicht Excentricität, nicht Uebertreibung, wenn wir so reden. Es ist der einfache Ausdruck für das, was wir erfahren, wenn wir aus dem täglichen und gewohnten Schwanken, aus der Bedenklichkeit und der Ungewißheit des Lebens, kühn über die Grenze des

Zweifels in das Gebiet des Nicht-Zweifelns eintreten, als wodurch wir auf den Grund und Boden des Glaubens gelangen. Hier einheimisch werden wir bald zum Gebethe erweckt und durch dasselbe im Glauben befestiget und bestätiget, der uns wiederum zum Gebethe tüchtiger und kräftiger macht. Der Glaube trägt uns (über der Welt), das Gebeth hebt uns (zu Gott empor); ohne den Glauben versinken wir (in der Welt), ohne das Gebeth steigen wir nicht in die Höhe (zu Gott). Dieß ist das Verhältniß des Glaubens und des Gebeths zur Seele, und man kann hieraus sehen ob sich Eines von beiden zum Leben in Gott entbehren lasse, vorausgesetzt, daß es ein solches giebt. Und es giebt ein solches Leben; die Welt mag sagen was sie will; und das Selbst, sogar des besser Belehrten, mag sich in Stunden der Versuchung und der Verfinsterung davon abwenden, so sehr es will.

Dieser wichtige Gegenstand ist es, über den wir jetzt unsere nähere Betrachtung anstellen wollen. Nur durch den Glauben und nur durch das Gebeth ist das Leben in Gott möglich. Dieß ist der Satz, den wir nicht sowohl zu vertheidigen, als vielmehr aus einander zu setzen und auszuführen haben. Zu diesem Ende müssen wir vor allen Dingen den Begriff eines Lebens in Gott aufstellen. Was heißt: Leben in Gott? oder, was dasselbe ist: göttliches Leben? Die heutige große Welt möchte eben so wenig, als sie geneigt ist sich mit Begriffen dieser Art vertraut zu machen und zu befreunden, und zwar zunächst eben aus diesem Grunde, im Stande seyn uns praktische Belege für den Gegenstand zu geben, um dessen Erkenntniß wir hier bemüht sind: denn über das praktische Leben und seine Beschaffenheiten kann nur dieses Leben selbst

Rechenschaft und Kunde geben. Wir wenden uns daher wieder zu unsern heiligen Schriften und der in ihnen enthaltenen Geschichten, wo wir durch alle Zeiten fortlaufende Beispiele eines göttlichen Lebens finden. So verschieden sich auch dasselbe nach der Verschiedenheit der Individuen gestaltete, so kommt doch dasselbe in Allen darin überein, daß es ein Leben nicht nach dem eigenen Willen, sondern nach dem göttlichen Willen, oder nach den göttlichen Geboten, kurz, daß es ein frommes, die Sünde fliehendes Leben war. Ein solches Leben finden wir z. B. in Joseph, dem Sohne Jacobs des Patriarchen, dessen Worte: „wie sollte ich ein solch groß Uebel thun und wider meinen Gott sündigen," noch heute, nach tausenden von Jahren, in göttlicher Lebendigkeit vor uns stehen. Ein solches Leben war das in den heiligen Schriften namhaft gemachte der frommen Männer vor, zu, und nach der Zeit der Patriarchen, zur Zeit der Propheten, bis auf den letzten derselben, der dem Heilande voranging und ihn verkündigte, indem er zugleich gestand, daß er nicht werth sey, die Schuhriemen desselben aufzulösen. Dieses göttliche Ideal selbst aber, welches von sich sagen konnte: „ich und der Vater sind Eins", steht als das ewig unerreichbare, vollendete Muster eines göttlichen Lebens, oder des Lebens in Gott vor uns da. „Er war ein Mensch wie Andere, nur ohne Sünde." Dieß ist es, was den Charakter des Lebens in Gott, des heiligen Sinnes und Wandels darstellt. „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" konnte Jesus mit Fug und Recht sagen; und wenn wir auf dieses göttliche Vorbild hinblicken und dasselbe Zug vor Zug betrachten, so finden wir auch, daß sich in jedem seiner Worte, in jeder seiner Handlungen vollkommene Heiligkeit ausspricht, und, wir wollen hinzusetzen: die reinste göttliche Liebe. Daher heißt es auch: „ja-

get nach der Heiligung, ohne welche kann Niemand den Herrn sehen;" und: „Strebet nach der Liebe." — „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz, oder eine klingende Schelle." Die Liebe: das ist Gottes Wille. „Die Liebe bedecket auch der Sünden Menge." Nicht als ob wir sündigen dürften, wenn wir nur die Liebe hätten, sondern daß die Liebe des Göttlichen höchster Inbegriff ist. Die Liebe schließet den Haß aus; aller Haß aber stammt aus der Selbstigkeit. Daher, wo die Liebe ist, ist die Selbstigkeit überwunden. Das Leben in der Liebe ist das Leben in Gott. Zu diesem Leben führt der Glaube und das Gebeth. Denn immerdar lauern die Feinde auf uns, die uns zu Feinden Gottes machen, und nur durch Gebeth und Glauben bezwungen werden können. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: denn Gott ist die Liebe." Von dieser Liebe hat der, der noch in seinem Selbst steht, keinen Begriff: aber der Glaube, der das Selbst aufhebt, führt auch zugleich die Liebe in die Seele ein. Nun aber, worin besteht denn das Wesen dieser Liebe? Ein heiliger Griffel hat es uns in den deutlichsten, in unauslöschlichen Zügen gezeichnet: „Die Liebe ist langmüthig und freundlich; die Liebe eifert nicht; die Liebe treibet nicht Muthwillen; sie blähet sich nicht; sie stellet sich nicht ungeberdig; sie suchet nicht das Ihre; sie lässet sich nicht erbittern; sie trachtet nicht nach Schaden; sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber der Wahrheit; sie verträgt alles; sie glaubt alles; sie hoffet alles; sie duldet alles." Hier sehen wir das reine, erhabene, vollendete Bild einer Seele, die in Gott lebt. Die Seele, die in der Liebe lebt, kennt keine Empfindlichkeit, keine Schärfe, keine Bitterkeit, wenn

ihr die Schwächen, die Verkehrtheiten, ja die Verletzungen, die Anfeindungen Anderer begegnen; sie vergilt nicht Gleiches mit Gleichem; sie haßt nicht, wenn sie gehaßt, sie verfolgt nicht, wenn sie verfolgt wird; sie wird nicht finster und grämlich, wenn Andere ihr in den Weg treten und ihren Absichten entgegenwirken. Die Seele, in welcher die Liebe ist, fördert geduldig ihr Werk und hat Nachsicht mit den Versehen, mit den Vergehungen der falsch oder anders Gesinnten; sie brauset nicht leidenschaftlich auf; die Ruhe der Besonnenheit verläßt sie nicht. Die Seele, in welcher die Liebe ist, fördert auch das Werk der Liebe: die Veredlung, die Beglückung Alles dessen, was in ihrem Kreise liegt; und was diesem Zwecke fremd ist, müßiges Spiel mit Zeit und Leben, weiset sie von sich ab. Die Seele, in welcher die Liebe ist, oder die in der Liebe lebt, kennt keinen Stolz, keinen Hochmuth, keinen Uebermuth, kein sich Erheben über Andere, kein Prahlen mit ihren Vorzügen: sie ist die Anspruchlosigkeit, die Bescheidenheit, die Demuth selbst. Die Seele, die in der Liebe lebt, wenn ihr ein Uebel widerfährt, wenn ihr liebstes Gut ihr entrissen wird, wenn ihre Erwartungen, ihre Hoffnungen scheitern, sie geräth nicht außer sich, sie verwünscht nicht ihr Daseyn, sie stürzt sich nicht in den Abgrund der Verzweiflung, sie hadert nicht mit Gott und seiner Vorsehung: sie behauptet sich in ruhiger Gelassenheit, in himmlischer Geduld. Die Seele, welche in der Liebe lebt, kennt den Eigennutz nicht, will nichts für sich gewinnen und genießen: sie lebt, sie sorgt, sie wirkt nur für Andere mit Aufopferung ihrer selbst. Die Seele, die in der Liebe lebt, läßt sich durch kein gehässiges Betragen, durch keine Beschimpfung, keine Beleidigung zu Zorn, zu Haß, zu Rache reizen: sie vergiebt. Die Seele, die in der Liebe lebt, fördert nur das Gute, stört keine fremden Zwecke, wenn sie

nicht verderblich sind, hat keine Freude daran, wenn es Andern übel ergeht, auch wenn sie es verdient haben; aber wenn es Andern wohl geht, auch ohne ihr Verdienst und Würdigkeit, das ist ihr angenehm; sie freuet sich in fremdes Glück hinein. Ueber alles aber freuet sie sich, wenn sie gewahr wird, wie das Gute trotz aller Hindernisse siegt. Dieß ist ihr schönster Genuß. Die Seele, welche in der Liebe lebt, trägt, was ihr aufgelegt wird, ergiebt sich nicht der Zweifelsucht, verzagt nicht, auch bei den übelsten Aussichten, sondern „hoffet, auch da, wo nichts zu hoffen ist"; und nichts kann sie ihrer reinen Gottergebenheit entreißen.

„Was für eine Schilderung ist das! Hier ist ja geradezu eine Reihe von Unmöglichkeiten aufgestellt!" Und doch ist es nur der reine Ausdruck der Selbst-Entäußerung, das heißt eben: der Liebe. Denn das ist der Charakter der Liebe, daß sie nichts für sich hat und haben will, sondern Alles dem Andern hingiebt. In dieser Selbst-Hingabe besteht das göttliche Wesen der Liebe, welches, von Seiten Gottes, wenn es sich schon in der Schöpfung kund thut, in der Erlösung wo möglich noch herrlicher hervortritt; und schon darum ist es frevelhaft, nicht an eine Erlösung zu glauben, weil dieß einen Mangel an Liebe in Gott voraussetzen heißt, der sich eben nur durch Liebe am herrlichsten offenbart. Ein Gott ohne Liebe zu seinen Geschöpfen ist ein vollkommenes Wesen ohne Vollkommenheit; und eine Liebe, die nicht Selbst-Entäußerung ist und auf ihren Gegenstand übergeht, die sich folglich ihren Gegenständen nicht kund giebt, nicht offenbart als Liebe, ist keine. Die rechte Offenbarung ist also die, daß sich Gott der sündigen Welt giebt, schenkt und sie dadurch mit seiner eigenen Fülle beseliget. Daß Christus für die Sünder starb: das ist die Liebe Gottes. Und so sollen wir denn auch für ihn sterben, d. h. unser Selbst entäußern, es ihm

schenken, d. h. ihn lieben, und unsere Liebe dadurch beweisen, daß wir lieben, was er liebt: unsere Brüder, in aller ihrer Unvollkommenheit. „Segnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen." Dieß ist mit wenigen Worten die Summe alles dessen, was der Apostel vom Charakter der Liebe sagt; und sollen wir es noch kürzer ausdrücken: dieß ist das Leben der Seele in Gott.

Und so wären wir denn allerdings zu einem Begriffe des Lebens der Seele in Gott gelangt; aber in diesem Begriffe liegt auch zugleich die Schwierigkeit, um nicht mit den Gegnern zu sagen, die Unmöglichkeit, dieser Aufgabe unseres Seelenlebens Gnüge zu leisten. Wir möchten daher wohl mit den Schülern des Meisters selbst ausrufen: „Wer kann denn selig werden?" denn freilich ist nur in der Liebe Seligkeit. Und dennoch ist es uns nicht nur möglich, sondern sogar leicht gemacht worden, diese erste und höchste Lebensaufgabe zu lösen; und wir haben uns eben anheischig gemacht, das wie? hiervon zu zeigen. Nämlich es wurde oben behauptet: „Nur durch den Glauben und nur durch das Gebeth ist das Leben in Gott möglich." Jetzt, da wir wissen, worin das Leben in Gott besteht, haben wir nur darzuthun, wie Glaube und Gebeth die Liebe erzeugen, zum Wachsthum und zur Reife bringen. Zunächst ist der Glaube in seiner Wirksamkeit zu betrachten. Die Seele, welche den Glauben in sich aufgenommen hat, ist somit wahrhaft in ein neues Lebens-Element eingetreten. Der Glaube verschließt alle Pforten des Zweifels: denn er ist, schon im Augenblicke seines Erwachens das Nichtzweifeln selbst. Der Glaube ist also ein Zustand, oder geradezu der Zustand, der Gewißheit. Der Glaube kennt keine Schwierigkeiten, keine Hindernisse, keine Unmöglichkeiten, sondern er fährt, wie der Bliß, überall durch

nach seinem Ziele hin. Daher sind also vor dem Glauben, und vor der Seele, die im Glauben lebt, alle Wege geebnet; und was die Menschen auf der glaubensleeren Fläche des Lebens beunruhiget und in Furcht und Sorge aller Art erhält und ihre Kraft und ihr ganzes Leben so häufig lähmt und den frischen Muth erstickt, das kennt der Glaube nicht, das ist und bleibt ihm fremd, das bewegt und erschüttert ihn nicht, sondern er steht fest und schreitet gerade fort auf seiner Bahn ohne zur Linken und zur Rechten zu sehen und sich durch Bedenklichkeiten aufzuhalten. Woher denn aber dem Glauben diese Sicherheit, diese Zuverlässigkeit, diese Gewißheit? Wir wissen es: aus seinem ersten Elemente, ohne welches er nicht denkbar ist: aus der Gotteszuversicht. Der Glaube baut nicht auf sich, er ist kein Selbstvertrauen der Seele, sondern er baut auf Gott; und „bei Gott ist kein Ding unmöglich." Ohne die Gotteszuversicht ist der Glaube in der Seele vernichtet, und er lebt nur so lange in ihr, als die Gotteszuversicht in ihr lebt. Mit dieser aber vermag er, oder vielmehr vermag diese selbst Alles, was nur immer in Gott und mit Gott gedacht und gewollt wird: denn es ist schon dafür gesorgt, daß auf diese Weise nichts Unrechtes, nichts Unweises, nichts Unausführbares gedacht und gewollt und folglich auch gethan werde. Im Glauben ist die Seele, wir wissen es, Gott-verbunden: es ist keine Trennung, keine Scheidewand, keine Kluft zwischen ihr und Gott. Diese Kluft entsteht nur durch die Sünde; und die Seele sündiget daher nicht, so lange sie im Glauben lebt: sie ist dem Elemente der Sünde entrückt. Und daher ist der Glaube wahrhaft ein neues Lebens-Element: das Element des heiligen Lebens, des Lebens in Gott. Daher ist mit dem Glauben, wie wir schon früher gesagt, auch die Liebe gegeben: sie dringt aus ihm hervor, wie die Blume aus der

Knospe. Der Glaube ist gleich bei seinem Entstehen die ihrer selbst noch nicht bewußte Liebe; allein nicht lange dauert es, so kommt er auch als Liebe zum Bewußtseyn. Mit dem Glauben hast du also auch schon die Liebe, die du suchst, o Seele; und du brauchst nicht zu sorgen, woher sie dir kommen soll. Wie leicht ist dir der Weg gemacht! Du darfst dich nur Gott übergeben, nur ihm dich überlassen, dich nur auf ihn verlassen, ihm rücksichtslos vertrauen: und er macht, daß wirklich wird, was dir, für dich allein, unmöglich ist: denn ihm verbunden, lebst du auch in seinem Elemente; und dieß ist die Liebe. Deine Hingabe an ihn ist die Verzichtleistung auf dein sündiges Wesen: und dadurch selbst und sogleich bist du gereiniget, geläutert und zur Liebe geschickt gemacht. Die Fesseln die dich drückten, sind gelöst, deine moralische Kraft ist frei und nimmt ihren Aufflug ungehemmt in das Reich des Guten, des Vollkommenen, des Heiligen, dem sie angehört, aus dem sie stammt, zu dem sie sich zurücksehnt. Dieß ist es, was du nöthig hattest und was der Glaube dir leistet: die Fesselfreiheit. Das Reich der Freiheit ist auch das Reich der Liebe: denn es ist das Reich des guten Geistes; und dieser ist die Liebe. Aber eben darum ist die entfesselte moralische Kraft nichts weniger als eine ungebundene Kraft; im Gegentheil, sie ist, wie wir ebenfalls wissen, das zweite Element des Glaubens: der freie Gehorsam. Welche andere Richtung könnte der freie Gehorsam nehmen, als welche die Gotteszuversicht ihm anweiset? welche andere, als die Richtung der Liebe? Und so wirken denn beide Elemente des Glaubens nach Einem Zielpunkte hin: nach dem Leben in Gott. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir dieses Leben in Gott, oder in der Liebe für ein passives Schwelgen in süßen Gefühlen, oder in Träumen der Phantasie halten wollten. Nein! es

hat nichts weniger als einen negativen und passiven Charakter, sondern im Gegentheile einen höchst positiven und activen. Die Liebe, die hier gemeint ist, ist die reinste That, ist nur That, kein bloßer Trieb, noch weit weniger ursprünglich ein bloßes Gefühl, obwohl das Gefühl des Friedens und der Freude, der innigsten Herzenszufriedenheit, ja einer wahren Seligkeit der stete Begleiter dieser That ist. Selbst-Verleugnung! Selbst-Hingabe an das Rechte, Wahre, Gute, Vollkommene, Heilige, kurz, an Gott! Es giebt keine größere Heidenthat, kein größeres Heldenthum! Diese That, dieses fortgesetzte Thun verlangt den vollesten Aufwand der moralischen Kraft, verlangt unausgesetzte Wachsamkeit über das Princip aller Festigkeit und Gewißheit, über den Glauben. Daher auch die eindringliche Ermahnung: „stehet fest im Glauben!" Denn der Glaube, wie wir schon anderswo angedeutet, gleicht dem Kreise, welchen der Zauberer um sich gezogen hat, und der ihn vor der feindseligen Gewalt der Geister sichert, die er an seinen Dienst bannte. Die Geister, die dem Glauben dienen, sind die gesammten in das Leben gelegten Kräfte, welche alle zum Dienste der Einen, der moralischen Kraft zusammengehalten werden, so lange sie der Glaube, der selbst die Kraft der Einheit ist, (weil das Gegentheil alles Zwiespalts) zur Einheit verknüpft. Bist du in der Stunde der Versuchung aus dem Glauben gefallen, so geräth deine moralische Kraft wieder in Fesseln, die Macht des Bösen überwältiget dich, und du sinkst aus dem Elemente der Freiheit in die schmähliche Knechtschaft der Sünde zurück, in welcher so viele Seelen leben, und welcher selbst der Beste nicht entgehen kann, wenn er nicht über sich wacht und das heilige Gut, den Schatz seines Herzens, die heilsame Einheit festhält, welche die Ungeschiedenheit der Seele und Gottes, das Band zwischen Seele und Gott, kurz,

der Glaube ist. Wir haben aber einen Wächter über den Glauben; und dieser ist das Gebeth. Darum wird auch das Gebeth in jener heiligen Stelle: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet", der Wachsamkeit beigegeben, und damit die Beziehung angedeutet, welche das Gebeth auf die Wachsamkeit hat. Wenn der Glaube der Erzeuger der Liebe ist, so ist das Gebeth ihr Erzieher. Wie kann es anders seyn, da die Seele durch das Gebeth in Gott eingeht. Eine Seele, die sich des Gebethes schämt, oder die das Gebeth flieht, will auch nichts von Gott und seiner Gemeinschaft wissen: denn das Gebeth unterhält die stete Gemeinschaft mit Gott. Keine Versuchung zur Sünde ist so groß, daß sie nicht durch das Gebeth gedämpft und verscheucht werden könnte. Das Gebeth erhält in uns das Bewußtseyn der Gegenwart und der schützenden Leitung Gottes, und stärkt demnach den Glauben, welcher wiederum seinerseits die Seele zum Gebeth erweckt. Beide entzünden gleichsam einander gegenseitig, und unterhalten so das heilige Feuer der Liebe auf dem Altare des Herzens. Und so wird das Leben der Seele in Gott durch Gebeth und Glauben immer rege und wach erhalten, und die Seele wird durch diese beiden gottgesandten Begleiter ihrer Vollendung, ihrem Heile immer näher und näher zugeführt. Welches das war, was wir zu zeigen hatten.

Wohl euch, ihr geläuterten, vom Selbst geschiedenen, zum Leben in Gott eingegangenen Seelen! ihr seid im Hafen! die Stürme des Lebens vermögen nichts mehr über euch! Mögen die, welche draußen sind, mit Spott und Verachtung auf euch blicken, mögen sie euch Pietisten und Frömmler schelten. Die echte Frömmigkeit ist der Seele schönster Schmuck. Nach welchem herrlicheren Ziele könnte sie auch streben, als nach diesem, auf welches der höchste Preis, Gott selbst, gesetzt ist. In wem auch nur von Zeit zu Zeit, auch nur auf kurze Augenblicke, der Sonnenstrahl der

Liebe aufgegangen ist, der fragt nach keinem Beweise vom Daseyn Gottes: er weiß, so gewiß als seine Seele lebt, daß ein Gott lebt, daß Gott die Liebe ist und daß diese Liebe in ihm selbst von sich selbst zeugt. Auch fragt er nicht nach menschlicher Klügelei, die Gott in ihrem Gedankennetze zu fangen vermeint. Er weiß, so gewiß als seine Seele lebt, daß keine Weisheit dieser Welt zur Gottesgemeinschaft gelangen kann, daß der Weg zu Gott nicht der Weg des Verstandes ist, der Gott blos erdenken will, sondern lediglich der Weg des Herzens, in welchem der Glaube entzündet ist und die Liebe. Denn nur der Liebe einiget sich die Liebe. Er weiß so gewiß als seine Seele lebt, daß er im kindlichen Gebethe den Vater findet, und, wenn er den Willen dieses Vaters thut, daß dieser zu ihm kommt und Wohnung bei ihm macht, sammt dem Sohne und dem heiligen Geiste. Ein Aergerniß und eine Thorheit für Die, in denen der Glaube erstorben oder nie zum Leben erwacht ist. Gleichwohl sind wir genöthiget, auf die Gefahr hin das Anathema des crassesten Mysticismus über uns aussprechen zu hören, wie wir bis hieher das Leben der Seele in Gott betrachtet haben, auch einen Blick auf das Leben Gottes in der Seele zu werfen.

Zuförderst sollten wir wohl die Bedenklichkeiten Derer heben, denen das Einwohnen Gottes in der Seele nicht sowohl unbegreiflich, als vielmehr unmöglich scheint; wenn wir nur überhaupt hoffen könnten, daß sie uns anhörten. Inzwischen wollen wir wenigstens thun, als würden wir gehört, und bemerken deshalb Folgendes. Der Gedanke eines Schöpfer-Einwohnens in der Menschenseele verliert sein auffallendes Ansehen, wenn wir bedenken, daß ja die ganze Schöpfung Gottes voll ist und seyn muß, indem sie, nicht von Gottes Kraft getragen und angeregt, und nicht von seiner Weisheit geordnet und eingerichtet, untergehen müßte: denn in der That ist die Kraft und Gesetzlich-

keit der Natur nicht ihr, sondern Gottes Werk. Allein man kann sagen, dieses Einwohnen sey doch immer nur ein mittelbares, kein wesentliches. Wir fragen aber, ob man sich in Gott etwas Unwesentliches denken könne? Wenn wir auch nicht begreifen, wie er seiner Schöpfung einwohnt, so können wir doch auch nicht behaupten, daß sie von ihm verlassen, sich und ihrem Gange selbst überlassen sey, wie ein Uhrwerk: denn Gott hört ja nie auf Schöpfer zu seyn, und, wie aus sich heraus, zu sich heran zu schaffen; und wenn wir ihm die Schöpferliebe nicht absprechen können, so dürfen wir auch vor dem Gedanken nicht zurückschrecken, daß er mit seinen Geschöpfen, wenigstens mit solchen, die er zu seinem Bilde geschaffen, in einiger Berührung und Verbindung stehe. Allein auf solche Ansichten will man sich nicht einlassen. Man meint, von solchen Dingen, wie überhaupt vom göttlichen Wesen, lasse sich nichts wissen, hier sey der menschliche Verstand an seiner Grenze, und man thue wohl, sich in dergleichen Speculationen gar nicht einzulassen, da sie zu nichts führen. Jedoch mit Erlaubniß dieser Behutsamen sey es gesagt, daß hier gar nicht von einer Verstandesspeculation, sondern von einer Herzensangelegenheit die Rede ist: denn es kann einer lebendigen Seele, welcher es eben um ihr Leben, um ihr Bestehen zu thun ist, und die nicht so schlecht mit ihrem Kapital gewirthschaftet hat, daß sie sich den Untergang wünschen muß, nicht gleichgültig seyn, ob ihr Schöpfer ein liebender Vater ist, der sich um sie bekümmert, wie der Vater um sein Kind, oder ob derselbe nur ein spielender Dichtergeist ist, oder gar ein spielender Zufall, der ein Ding, das man Seele nennt, nur so schafft wie der Knabe seine Seifenblasen. Nein, ein Vaterherz in der Schöpfung zu wissen, ist ein zu beruhigender Gedanke, als daß man ihn fallen lassen sollte, wenn man sich überzeugen kann, daß er mehr ist, als Phan-

taſiespiel. Nur ein ausgebranntes, ein erſtorbenes Herz, oder ein in der Eitelkeit des Weltlebens verſunkenes, fragt nicht nach einem Vater im Himmel, und findet eine Hinneigung zu ſeinen Kindern eben ſo unnatürlich, als von Seiten der Seele eine Verbindung mit einem Weſen, das ihr ganz fremd iſt. Aber einer Seele, die ſich bewußt iſt, nicht bloßer Verſtand, bloßes Vorſtellungsvermögen zu ſeyn, ſondern die nach dem Leben aus dem Urborn des Lebens dürſtet, kann eine ſolche Gleichgültigkeit über das Höchſte nicht genügen: ſie fragt nach einer Liebe von Oben, die ſich finden laſſe, wenn ſie geſucht wird, nach einem Licht von Oben, das ihr leuchte im dunkeln Erdenleben, nach einer Kraft von Oben, die ſie ſtütze und belebe, wenn ſie in Erden-Angſt und Noth verzagen will; kurz, ſie fragt nach einem Gott, der nicht fern von ihr ſey, der ſich ihr nahe, wenn ſie ihm naht, der ſie ſättige mit ſeiner Fülle, wenn ſie nach ihm hungert und dürſtet, der Wohnung bei ihr mache, wenn ſie ihm die Stätte bereitet, der in ihr lebe, wenn ſie in ihm lebt. Freilich muß die Seele in Gott leben, wenn Gott in ihr leben ſoll, wenn ſie ſoll „ſehen und ſchmekken, wie freundlich der Herr iſt.“ Nur der kalte Zweifler kann das Leben Gottes in der Seele leugnen, deſſen Seele nie daran gedacht hat, ſich in Gott einzuleben, und der ein ſolches ſich-Einleben für Schwärmerei, ja für baaren Unſinn hält. Wir können uns wohl in eine ſolche verſtockte und verhärtete Seele hineindenken, in ihre Kälte und Finſterniß, wir können ſie begreifen, ſie aber kann uns nicht verſtehen, bis ſie, nicht länger zurückweiſend den Strahl der göttlichen Gnade, der in das Herz des Sünders leuchtet, ſich umwendet und ſich demüthiget vor dem Herrn, „der da zerſtreuet, die hoffärtig ſind in ihres Herzens Sinn.“ Aber wie geſchrieben war vor faſt zweitauſend Jahren: „Und das Licht ſcheinet in der Finſterniß, und die Finſterniß haben es nicht begriffen,“ ſo iſt es

noch bis auf diese Stunde. Noch spricht das Wort, noch spricht der Geist, von Gott ausgegangen, zu allen Herzen. Es sind keine todten Buchstaben, die uns in der heiligen Schrift entgegen treten: sie sind Geist und Leben, die Worte, die hier geredet sind, sie führen uns in seine Nähe, sie bringen Ihn uns entgegen. Durch sie will er Raum gewinnen in unserer Seele, der heilige Geist, der ihnen einwohnt; und aufgenommen in unser Herz, will er uns, der Geist der Wahrheit und der Liebe, mit der Kraft des Vaters und mit dem Lichte des Sohnes erfüllen. Das ewige Leben selbst wehet uns aus diesem nicht blos blätterreichen, sondern auch Blüthe- und Frucht-reichen Wipfel des Lebensbaumes entgegen; unter seinem Schatten rinnt die Quelle des ewigen Lebens, den durstigen Wanderer zu erlaben. „Und wer da schöpfet von diesem Wasser des Lebens, den wird hinfort nicht mehr dürsten; „ja, ihm werden die Augen aufgethan, daß er den Herrn erkennet, der der Geist ist. Es ist nicht unser Geist, den wir hier erblicken: es ist Gottes Geist; es ist nicht unser Herz und unseres Herzens Liebe, was wir hier vernehmen: es ist Gottes Liebe, die in unser Herz dringt und es erfüllt mit himmlischer Freude. Es ist nicht unsere Kraft, die hier erwacht und sich ihrer bewußt wird: es ist Gottes Kraft, die sich uns mittheilt und uns stärkt in aller Noth des Lebens. Wohl steht Sein Name auch in der Schöpfung geschrieben: er leuchtet hervor aus der Sternenschrift, aus den Blumen, die uns entgegen duften, aus allem Lebendigen, was sich um uns regt und bewegt und sich des Lebens erfreut. Aber die Rede seines Mundes, sein Wort selbst, kommt uns nur aus dem Buche der Bücher entgegen; aus diesem spricht er unmittelbar zu unserer Seele, und erweckt sie zu seiner Aufnahme. Was ist das Wort irdischer Weisen gegen das Wort Gottes, „schärfer, denn ein zweischneidig Schwert!" Es giebt Leute, die

der Meinung sind, daß das Wort des Lebens auch ohne die heilige Schrift sich erhalten haben und treu verkündiget seyn würde. Sie haben nicht bedacht, daß hier die ewige Quelle fließt, aus welcher Alle schöpfen müssen, welche den Bedürftigen das Wort des Lebens spenden wollen. Und darum sagen wir auch, daß durch die heilige Schrift der Geist Gottes in die Seele eingeht, wenn anders sich diese jenem Geiste geöffnet hat. Ein hülfsbedürftiges, aufrichtiges, nach Wahrheit durstendes Herz muß es seyn, welches in der Schrift den Schatz finden will, der darin liegt. Kein stolzes, selbstisches Herz, das den Verstand zum Klügeln verleitet, ist es, dem sich dieser Reichthum aufschließt. Demüthige Einfalt und einfältige Demuth allein hat zu ihm den Zugang. Der heilige Geist kann nur durch den heiligen Geist verstanden werden. Und wie viele Ausleger der Schrift haben den heiligen Geist nicht zum Ausleger, zum Geber des Verständnisses! Aber nicht die Schuld des Heiligen ist es, wenn es nicht in der Seele lebt, sondern die Schuld der Seele, welche das Heilige von sich stößt: denn von Jugend an sucht es Eingang in der Seele. Wer ist es, der das Gegentheil behaupten kann? wer, der nur einige Aufmerksamkeit auf den Entwickelungsgang seines Lebens verwendet hat, kann leugnen, daß immerfort ein Führer sein Inneres begleitete und zurechtzuweisen bemüht war? Es war der Genius, der Geist, der im Menschen ist, und der die Seele dem Geiste Gottes entgegen führt, nicht minder heilig als dieser Geist selbst. Wo dieser Eingang findet, — und er kommt uns nirgends mehr als aus den heiligen Schriften entgegen — da bringt er die Fülle der Gottheit leibhaftig mit sich; aber er bringt sie nur für eine dem Glauben offene, zum Gebeth fähige Seele. Wir wissen, daß die Fähigkeit zum Glauben und zum Gebeth in der Seele liegt, und

ihr nicht umsonst gegeben ist: denn es wäre thöricht, wenn der Schöpfer Eigenschaften in die Seele gelegt hätte, die sie nur irre führen könnten; eben so thöricht aber ist es, diese Eigenschaften für zwecklos, oder gar für krankhafte Auswüchse der Seele zu halten. Wo diese schönen Keime gepflegt werden, da blühet das Leben der Seele in Gott empor; und wo dieses einmal erwacht ist, da tritt auch das Leben Gottes in der Seele ein. Aber es bedarf eines so wirksamen Reiz-, Kräftigungs- und Reinigungs-Mittels, als das uns in den heiligen Schriften dargebotene Wort Gottes ist, um diese heilsame Umwandlung des Seelenlebens und die überschwengliche Bereicherung desselben durch Gottes freundliche Nähe und Einwirkung zu erfahren. Es ist bereits angedeutet worden, wie Gott in der Seele lebt, die sich ihm „ohne Rückhalt" ergeben hat. Gott, der dreieinige, ist die Kraft, und das Licht, und die Liebe; und als Kraft, und Licht, und Liebe lebt er auch in der Seele, die in ihm lebt. Wie sollte er auch anders? Das Eine setzt das Andere voraus, und schließt es in sich ein. Die Seele, die sich Gott ergeben hat, wird erfüllt von der Kraft Gottes. Bereits der Glaube ist als eine Gotteskraft verkündiget worden; und eben durch den Glauben gelangt die Kraft Gottes an die Seele, sie festigend, stärkend, unüberwindlich machend. Nichts kann den Glauben, und nichts die Kraft Gottes, die im Glauben ist, bezwingen. Aber eben auch durch den Glauben kommt, als durch ein Medium, Gotteskraft in die Seele. Der Glaube ist alsdann nur der Leiter dieser Kraft. Was wir moralische Kraft nennen, ist immer nur etwas, das uns fort und fort aus ewigem Quell gespendet wird. Wir kennen die moralische Kraft nicht genug. Es ist die Kraft Gottes selbst, die wir aus der Tiefe unsers Wesens schöpfen, in welches sie, wir wissen, auf dem natürlichen Standpunkte, selbst

nicht, woher? und wie? eindringt. Sie ist, wie der Aether, den wir athmen, in uns, ohne doch aus uns zu kommen. Sie kommt uns von Gott, in dem Maße, wie wir schöpfen, wie aus einem tiefen Brunnen, dessen Quelle nie versiegt. Sie ist, vom Glauben geschöpft, die Kraft, durch welche Wunder geschehen. Sie ist noch nicht erstorben diese Wunderkraft, auch wenn sie Jahrhunderte lang sich nicht zeigte. Gott selbst lebt durch diese Kraft in uns. Sie war die Lebenskraft des Heilandes, an die jetzt Niemand mehr glaubt, der nur einigermaßen zur großen Welt gehört. Darum ist es besser, die Art des Gotteslebens in der Seele in Betracht zu ziehen, welche noch die meiste Aehnlichkeit mit den höheren Erweisen des Seelenlebens hat. Es ist die Weisheit, die von Gott kommt, das Licht, das die Seele erleuchtet, und ihr die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit ertheilt. Niemand kann sich aus eigner Macht diese Erkenntniß geben; sie ist ein Empfangen des Lichts, das von Oben kommt. Diese Erkenntniß ist nicht das, was man Wissenschaft nennt; sie wird nicht durch analytisches oder synthetisches Verfahren hervorgebracht, sondern sie steht da, wenn sie in heiligen Augenblicken gegeben wird, wie der Anblick des Himmels und der Erde vor dem Auge. So war die Weisheit, die in Christus lebte. Ueberhaupt giebt es kein klareres Bild, keine deutlichere Vorstellung von dem Leben Gottes in der Seele, als wir sie in diesem Musterbilde vorfinden. Und nicht blos die Kraft, nicht blos die Weisheit Gottes ist es, die sich der Seele vermählt und ihr einwohnt, wenn sich die Seele Gott ergeben hat, sondern es ist auch, wie wir früher gnügend dargethan, die Liebe, als der Gottheit innerstes Wesen, welche sich der Seele mittheilt, ihr einwohnt, ihr Leben wird, wenn einmal die Seele das ihrige der Gottheit zugewendet hat. Ja, der ganze, reiche Gott geht in die Seele ein in seiner Kraft, in seinem Lichte und in seiner Liebe,

wenn sie einmal sich selbst zur Wohnstätte für ihn bereitet hat. Und die Summe der göttlichen Einwohnung in der Seele, sie kann mit keinem andern Namen bezeichnet werden, als mit dem Namen: heilig-seliges Leben. Dieses Leben, diese Fülle von Kraft, Licht, Liebe in Einem Bewußtseyn, in Einem Geiste, in dem Geiste, der in uns ist, empfingen die Apostel durch den über sie ausgegossenen heiligen Geist, und in ihm und mit ihm. Dieser Geist des Friedens und der Gnüge, dieser Hauch aus Gottes Munde, ergießt sich noch jetzt in alle Seelen, die nach ihm dursten, die sich zu ihm hinwenden in Glauben und Gebeth: sie empfangen ihn, er geht in sie ein, er erfüllt sie mit überschwenglicher Seligkeit. Es ist keine Schwärmerei, keine krankhafte Ueberspannung der Phantasie, kein krankhaftes Schwelgen in selbstgeschaffenen Gefühlen: es ist Lebenserguß, Erguß des göttlichen Geistes und Lebens in die ihm hingegebene Seele, es ist die selige Gemeinschaft und Vereinigung Gottes mit der Seele, die ihn liebt, was alle wahrhaft fromme Seelen erfahren. Wer die Bedingungen dieses Zustandes, dieser Begabung und Bereicherung des Lebens erfüllt, der erfährt, der erlebt auch wirklich und in Wahrheit, was der Heiland verheißen hat Allen, die ihn lieben und sein Wort halten. Er hält, was er versprochen, als er sagte: „und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen." Darum: „stehet fest im Glauben, wandelt im Licht, bleibt in der Liebe": und Gottes Wesen selbst wird euch erfüllen und durchdringen, und ihr werdet durch euer eigenes Bewußtseyn die Bestätigung erhalten, daß die Lehre, die euch zu ihm führte, auch von ihm kam, und kommt, bis an der Welt Ende.

Sechstes Kapitel.

Die gottvergessene und gottverlassene Seele.

Die Seele hat den Gipfel der Selbsterkenntniß erreicht, wenn sie in Gott und Gott in ihr lebt. Sie ist, so zu sagen, durch und durch Licht geworden. In diesem Lichte, welches sie ganz durchstrahlt, auf gleiche Weise als die Liebe ihr ganzes Wesen mit der wohlthätigsten Lebenswärme erfüllt; erkennt sie nun was sie *ist* durch Gott und seinen Eingebornen, der in ihr lebt und sie durch seinen Geist erleuchtet, aber auch was sie *wäre*, von diesem Geiste verlassen, und der göttlichen Gemeinschaft beraubt. Sie erkennt, daß sie ein elendes Wesen wäre, zwar bestimmt die Herrlichkeit ihres Schöpfers zu schauen und aus dem Borne seiner Seligkeit zu schöpfen, ausgerüstet mit seinem Geiste, in der Vernunft, die der Weiser, der Lenker des Seelenlebens seyn soll; ausgerüstet mit Kräften, die sie zu ihm erheben würden, wenn sie ungehemmt ihrer Richtung folgen

könnten: mit der Kraft zur Erkenntniß und zum Schaffen, mit der moralischen Kraft zur Freiheit und Selbstbestimmung zum Guten, zum Elemente der Wahrheit und Heiligkeit, in dem Gott selbst lebt, ausgerüstet mit Trieben, die diese Kräfte zu ihm leiten: mit dem Triebe zum Leben, zur Liebe, zur Freiheit, mit dem Bildungstriebe; endlich ausgerüstet mit dem Vermögen die Fülle der Seligkeit zu schmecken, mit einem Herzen, empfänglich für die höchste Freude, für die Seligkeit, und nur in so fern auch für Leid empfänglich, als ihm diese Seligkeit durch eigene Schuld verloren geht. Aber eben diese eigene Schuld, und das Gefühl und Bewußtseyn derselben und ihrer Quelle ist es, was die Seele erinnert, daß sie ein elendes Wesen wäre, ohne Gottes Dazwischenkunft und Vermittelung. Durch Gottes Offenbarung erfährt sie erst, daß es einer solchen Vermittelung, daß es eines Mittlers zwischen Gott und der abgefallenen Seelenwelt bedurfte, damit diese sündige Welt vor seinem heiligen Angesichte gerechtfertiget, gereiniget, geheiliget erscheinen konnte. Sie erkennt erst durch diese Offenbarung wie die Macht der Sünde größer ist als die Kraft der Vernunft über die selbstische Seele, die in ihrem Selbst die Fessel an sich trägt, die sie nicht blos an das Endliche und Vergängliche, sondern an das Ungöttliche, Unheilige, Böse bindet. Sie erkennt aber auch durch diese Offenbarung wie die Kraft der Gnade größer ist als die Macht der Sünde, und wie zwar diese Gnade die Seele nicht frei spricht oder entbindet von der heiligen Pflicht durch die moralische Kraft dem Lebensgesetze, das in der Vernunft ausgesprochen ist, zu folgen, wie sie aber durch die Waffen des Glaubens und des Gebeths, das was der Seele allein, wegen ihres Hanges zum Bösen, unmöglich ist, die Erfüllung des Lebensgesetzes nicht

blos möglich macht, sondern auch unterstützt, fördert, vollendet. Dieß Alles erkennt die Seele im Spiegel der göttlichen Offenbarung, indem sie zugleich in diesem Spiegel nicht blos ihren Hang zum Bösen, nicht blos ihre angeborne Verurtheilung zur Knechtschaft der Sünde, sondern auch diese Knechtschaft selbst erblickt, die ganze Tiefe des Falles, die ganze Verfinsterung ihres Wesens, die ganze Ohnmacht ihres besseren Strebens, endlich die gänzliche Ertödtung der Liebe zum Heiligen, zum Unvergänglichen. Zu dieser Selbsterkenntniß gelangt die Seele, wenn sie sich von dem Worte belehren läßt, das aus dem Munde Gottes selbst gegangen ist. Aber wenn sie dieß nicht geschehen läßt, wenn sie dieses Wort von sich zurückweiset, wenn sie sich verhärtet gegen alle Mahnung von Oben, wenn ihr die göttliche Weisheit Thorheit, das göttliche Licht Finsterniß däucht, wenn ihr die göttliche Kraft ohnmächtig, ja Nichts, die göttliche Liebe ein Unding scheint, kurz, wenn sie nichts von Gott, und nur von sich wissen will, selbst in ihren höchsten Bestrebungen nach Erkenntniß, in der sogenannten Philosophie, die billiger Philomorie heißen sollte — denn Menschenweisheit ist Thorheit vor Gott; und die wahre Philosophie ist die Liebe zur göttlichen Weisheit, zum eingebornen Sohne des Vaters, ist Christus-Liebe —; wenn also die Seele die dargebotene Gnade verstößt, wenn sie nur nach eigenem Gelüste lebt, begehrend, sinnend, wirkend und schaffend: dann ist sie in den Zustand der Gottvergessenheit eingetreten, und hat alle Folgen dieses Zustandes zu tragen. Nicht blos die unbelehrte, nicht die ihrem natürlichen Zustande überlassene Seele ist gottvergessen, sondern hauptsächlich jene ist es, welcher Gott geprediget wurde in seinem Evangelium, und welche, verschmähend dieses Gottes-Wort, oder auch seiner

nicht eingedenk und es nicht beachtend, den Weg des Fleisches gehet und auf das Fleisch säet. Die Darstellung dieser Seele, und des Schicksals, das sie nothwendig auf sich zieht, indem sie freiwillig frevelt, ist der letzte Gegenstand unserer Betrachtung, indem zur vollständigen Selbsterkenntniß nicht blos die Natur-Seite unseres Seelenwesens, und nicht blos die Licht-Seite desselben gehört, wiefern Gottes Gnade in die Seele hineinleuchtet, sondern auch die Schatten-Seite, wo Gottes Gnade der Seele entzogen ist.

Eine gottvergessene Seele nennen wir vornemlich diejenige, welche gegen besseres Wissen Gott verlassen hat und seiner nicht mehr gedenkt. So groß ist die Macht des Bösen in uns, daß wir, auch bei der klarsten und eindringlichsten Belehrung, bei der vollesten Ueberzeugung, bei den besten Vorsätzen, dennoch ehe wir es uns versehen, besonders wenn veraltete üble und verderbliche Gewohnheiten in uns obwalten, der heilsamen Wachsamkeit nicht eingedenk, uns erst unmerklich, bald aber wohl wahrnehmbar, vom geraden Wege entfernen, und sofort immer weiter in den Irrweg fortgezogen werden, bis wir endlich keine Spur mehr vom richtigen Pfade erblicken und sein Ziel ganz aus den Augen verloren haben. Das Ziel des richtigen Pfades ist Gott; und ihn aus den Augen verlieren heißt sich im Irrsale herumtreiben. Gott ist die Einheit, wie uns sein Gesetz in der Vernunft sagt; die Einheit aber zu verlieren, heißt dem Untergange, der Zerstörung Preis gegeben werden, oder vielmehr sich selbst hinein stürzen: denn wo keine Einheit mehr ist, ist auch kein Band und Halt mehr, sondern die Elemente alles Lebens und Seyns lösen sich auf und durchkreuzen sich im irren, regellosen Toben bis eines das andere aufgerieben hat. Daher die Gottvergessenheit so leicht zur

Seelenstörung, d. h. zum vernunftlosen, unfreien Zustande führt, der nichts anderes ist als die auf mancherlei Weise aufgelöste und in ihre Elemente zerfallene, der Einheit (Vernunft) beraubte Seelenlebendigkeit. Aber auch, wenn es nicht zu diesem Aeußersten kommt, so ist dennoch der Zustand der Gottvergessenheit ein höchst beklagenswerther Zustand. Die Seele, die Gott vergessen hat, hat ihn aus dem Herzen, aus den Gedanken, und aus ihrer That verloren: denn alles unser Thun soll in Gott gethan seyn. Wie ist dieß aber möglich, wenn wir bei unserm Thun nicht an Gott denken? und wie ist dieses möglich, wenn unser Herz uns nicht hiezu anmahnt? Vom Herzen geht die Gottvergessenheit aus, wie die Gottes-Andacht vom Herzen ausgeht. Das Herz, welches aufhört Gott zu lieben, — und wie viele Herzen machen nie mit dieser Liebe auch nur einen Anfang! — liebt nun alles Einzelne was eben, mit Anziehungskraft versehen, in seinen Bereich kommt, (die Dinge,) und wird eine Beute, ein Knecht dieser das Leben zersplitternden Einzelnheiten. Es ist überflüssig dergleichen zu nennen: ein Jeder greife in seinen Busen, und sehe, welche Liebe da wohnt. Ist es die Gottesliebe nicht — und diese ist gewiß eine höchst seltene Erscheinung — so ist es, weil es eine andere ist, Gottvergessenheit, welche das Herz einnimmt. Man sträube sich nicht dagegen! So viel du Gott nicht liebst, so viel hast du Gott vergessen: denn das Andenken an Gott ist blos eine Sache des Herzens, weil nur das Herz ihn erfaßt im Glauben, im Gebethe, und in der Liebe. Erst vom Herzen aus dringt die Gottesvergessenheit auch zu den Gedanken und zu den Thaten. Wir können sehr leicht die Probe machen, wie viele von unsern Gedanken Gott angehören, wenn wir unsern Tageslauf vom Morgen bis zum Abend mustern; und zugleich können wir hieraus sehen wie es mit unserer

Liebe zu Gott beschaffen seyn mag, wenn er so wenig in unsere Gedanken kommt. „Aber, lieber Gott! — hören wir hier sagen — man hat doch mehr zu thun, als den ganzen Tag nur an Gott zu denken. Da würde viel fertig werden, wenn man nur immer diesem Gedanken nachhängen wollte! Ueberhaupt kann eine solche Beschäftigung auf die Länge bedenklich werden. Wenn man auch nicht darüber den Verstand verliert, so ist doch wenigstens Schwärmerei, Pietismus u. s. w. eine nothwendige Folge von solcher gutgemeinten, aber gefährlichen Grübelei." So kann jedoch nur eine Seele sprechen, die von Gott ganz entfremdet ist, und die nicht weiß, was ein Gedanke an Gott ist. Ein Gedanke an Gott ist eine Sammlung der Seele zum Höchsten, zum Heiligsten, das wir nie aus den Augen verlieren sollten; folglich eine Erhebung der Seele, welche nie zum Niedrigen, Unwürdigen, Verächtlichen herabsinken sollte. Daher, nicht an Gott denken, heißt sich im Elemente des Unheiligen, Unreinen, die Seele befleckenden herumtreiben, folglich das Ziel, die Richtung des Lebens verlieren. Bei aller Beschäftigung, bei aller Erholung soll uns der Gedanke an Gott begleiten; und wo dieß nicht geschieht, gerathen wir in die Netze des Bösen, und in das Gebiet der Sünde. In diesem lebt die Seele so lange als sie Gott vergessen hat: es ist gar kein dritter Fall denkbar. Aber so sehr sind die Seelen von Gott abgefallen, daß in der großen Welt unschicklich ist Gott zu erwähnen, und daß man sich schämt, wenn auch der Gedanke an ihn über eine Seele kommt, denselben laut werden zu lassen. Der Gedanke an Gott gehört nicht für das tägliche Leben, sondern für die Kirche, wenn man es noch für nöthig findet in kirchlicher Gemeinschaft zu bleiben; welches Verhältniß aber viele Seelen als eine lästige Fessel von sich werfen. Und sie thun wohl daran, wenn sie nicht auch

mit dem Herzen da sind, wo ihre Füße sie hingetragen haben: denn Heuchelei ist noch schlimmer als Gottvergessenheit. Uebrigens sind die Namen: „Betbruder und Betschwester" Schimpfnamen, welche laut werden, so bald gemerkt wird, daß eine oder die andere Seele, die Gott lange untreu gewesen war, sich wieder zu ihm wendet; oder, welcher Fall aber heutzutage fast noch seltener ist, daß eine Seele Gott von Jugend an treu blieb und ihn immerfort vor Augen und im Herzen hatte. Wer kann es leugnen, daß in unsern Tagen dergleichen Erscheinungen selten sind? Auch verträgt sich dergleichen nicht mit unserer Art zu leben und die Zeit einzutheilen. Unsere öffentlichen und Privat-Geschäfte, unsere öffentlichen und Privat-Vergnügungen — die geheimen gar nicht mit gerechnet — lassen eine solche Concurrenz, wie die des Gedankens an Gott ist, ohne große Unbequemlichkeit gar nicht zu, um so weniger, da dieser Gedanke vom Herzen ausgehen, und unausgesetzt vom Herzen getragen werden muß, wenn er nicht in Nichts zerfließen soll. Man bedenke aber was das sagen will, wenn das Herz an einem Gedanken Theil nehmen soll! Muß ihm da nicht die Liebe des Herzens zugewendet seyn? Die Liebe unseres Herzens ist aber so concentrirt entweder, oder so vertheilt, an andere Gegenstände, daß sie sich von dieser nicht losmachen und auf Gott hinrichten kann. Kurz, im Weltleben ist die Liebe zu Gott ein Unding. „Aber thut man denn nicht genug, wenn man seine Pflichten treu und gewissenhaft erfüllt? ist denn das nicht auch Religion? ja, ist es nicht die wahre, die echte Religion? ist nicht alles Andere, was noch so genannt werden mag, ein bloßes Spiel mit Gefühlen, oder Phantasiebildern, oder gar nur mit Worten?" Du kannst aber deine Pflichten nicht treu und gewissenhaft erfüllen, wenn du das Heilige nicht vor Augen hast: denn das Gewissen ist das Heilige, und

mahnt dich immer an Gott. Wolltest du dir nur einen Augenblick erlauben gewissenlos zu seyn? gleichwohl bist du es, auch ohne es zu wollen, wenn du gottvergessen bist: denn beide Beziehungen sind unzertrennlich. Wir wollen es uns nicht verhehlen: wo unser Schatz ist, da ist unser Herz; und unser Schatz ist auf der Welt und in der Welt, nicht über der Welt. „Wozu denn aber das Leben? wozu sind wir denn in die Welt gesetzt, wenn wir nicht in ihr, ja für sie leben sollen?" Auf diese Fragen haben wir schon früher geantwortet. Wir erinnern hier nur an jenes bedeutungsvolle Wort: „Wir sind nur Gäste und Fremdlinge auf der Erde." Nicht als Zweck, nur als Mittel sollen wir das Erdenleben ansehen: dann haben wir den rechten Standpunkt gefunden. Freilich klingt es hart, wenn es heißt: „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist;" allein wer sich einer höheren Bestimmung bewußt ist, muß eingestehen, daß, an der Welt haften und hangen, ganz von dem Wege jener Bestimmung abführt. Und so gehen denn so viele Seelen in der Irre, weil sie Dessen nicht gedenken, den sie nie verlassen sollten. Was folgt und was geschieht? Da unser Thun der Ausdruck unseres Dichtens und Trachtens ist, und unsere Handlungen durch unsere Gedanken, diese aber durch die Stimmung und Richtung unseres Herzens erweckt und geleitet werden: so folgt, daß unsere Thaten sind wie unsere Liebe, also eitel, nichtig, ungöttlich, ja sündhaft, wenn unsere Liebe auf solche Weise beschaffen ist. Unsere That aber ist ja unser Leben. Wo also das Herz Gott vergessen hat, da kann auch nur ein gottvergessenes Leben zu Tage kommen. Wir sehen dieß an dem Leben aller Verbrecher: es ist eine fortlaufende Kette von Gottvergessenheit. Daher sind auch die Seelen der Bösewichter so verhärtet, weil sie so ganz gottvergessen sind. Allein man braucht kein Bösewicht zu sein, um dennoch gottvergessen zu

seyn. Jede leichtsinnige Seele ist eine gottvergessene Seele. Sie bereuet vielleicht im nächsten Augenblicke, was sie im vorhergegangenen gesündigt hat: allein im darauf folgenden sündiget sie wieder, weil sie vergißt an Gott zu denken. Daher ist das: „betet ohne Unterlaß," wie jeder Seele, so ganz besonders der leichtsinnigen, nicht genug zu empfehlen. Irgend ein witziger Mann hat alle unsere Fehler und Vergehungen aus der Vergeßlichkeit abgeleitet. Er hat mehr Recht, als es den Anschein hat: denn diese Vergeßlichkeit bezieht sich auf das Höchste, welches uns immer gegenwärtig seyn sollte. Das Höchste aber ist der heilige Gott; und seiner kann man nicht gedenken, ohne daß dieser Gedanke zum Gebethe wird. Eine Seele also, die zu beten verlernt hat, der es nie in den Sinn kommt sich im Gebethe zu Gott zu wenden, ist auch eine gottvergessene Seele, so sehr sie sich gegen dieses Beiwort sträuben mag. Wir sind in jeder Leidenschaft, in jeder Aufwallung gottvergessen; wir sind es in jeder Zersplitterung unserer Zeit und unserer Kraft; wir sind es aber auf das auffallendste und entschiedenste, wenn wir uns sündlichen Neigungen und Gewohnheiten überlassen, die allmählich zu Lastern ausarten, welche das ganze Leben verunreinigen und aus dem Kreise des Heiligen herausziehen. Was Wunder, wenn alsdann jede Regung zum Guten, die in ein solches sündhaftes Leben hineinleuchtet, ohne Wirkung bleibt, keine Frucht trägt, sondern wie ein Samenkorn auf felsigem Boden abstirbt! Ein gott-vergessenes Leben hat zur Folge, daß es auch ein gott-verlassenes wird. Und ein schlimmeres Loos kann keiner Seele zu Theil werden als dieses. Die Betrachtung dieses Zustandes, vor welchem Gott jede Seele, in der noch ein Fünkchen von besserem Streben ist, bewahren möge, ist es, womit wir diesen Kreis unserer psychologischen Darstellungen schließen wollen.

Zwar ist der Mensch zu kurzsichtig, um sich eines Blicks in Gottes Haushaltung rühmen zu können; und wir dürfen den Stab über keine Seele brechen, sey sie auch noch so verwahrloset durch eigene Schuld und durch die Mitwirkung Anderer, deren Einfluß sich gar nicht berechnen läßt. Wohl wird Gottes Barmherzigkeit mit Recht eine grundlose genannt, indem sie nicht zu erschöpfen ist: denn was ließe sich in Gott erschöpfen? Lässet er doch seine Sonne scheinen über Böse und Gute, und über Gerechte und Ungerechte; und wer darf sich rühmen vor Seinen Augen gerecht zu seyn? darum blickt Gottes Auge auf alle Sünder, und er will, daß keiner verloren gehe. Wird er nicht mit der Hausfrau verglichen, die ihren verlornen Groschen sucht bis sie ihn gefunden hat? Ja, seine barmherzige Liebe ist grenzenlos, wie seine Vorsehung und ihr Rathschluß unerforschlich, aber stets des allweisen und allgütigen Vaters würdig ist. Halten wir daher immer den beruhigenden Gedanken fest, daß Er sich in jeder Seele irgend eine Handhabe bereitet, daran er sie erfassen und retten könne. Allein dieses dürfen wir nicht übersehen, weil es zu klar am Tage liegt, daß eine gottvergessene Seele, in welcher der Zustand der Gottvergessenheit zum Charakter ihres Lebens geworden ist, sich nicht rühmen kann — und sich auch nicht rühmen wird — daß sie Gott in ihrem Inneren trage, daß er ihr einwohne, daß er bei ihr sey. Denn dergestalt drängt sich Gott nicht auf, und kann es auch nicht wollen, daß er die Seele wider ihren Willen zu seiner Annahme nöthigte. Wohl tritt er ein in die Seele, oder, wie ein frommer Ausdruck sagt, er klopft an an das verschlossene Herz, ob es sich ihm vielleicht öffnen möge. Aber er kann sogar eindringen mit seinem Lichtstrahle in die Seele, und sie durchleuchten wie ein Blitz: und er wird dennoch nicht aufgenommen,

weil die Seele kein mechanisches Wesen ist, von außen her und durch äußere Kraft umzuändern und umzuarbeiten, sondern weil sie ein freies Wesen ist, welches aller Bestimmung von innen heraus durch Einwilligung entgegen kommen muß. Gott hat die Seele, wir wissen es, frei geschaffen, damit sie ins Geisterreich eingehen könne: denn das Wesen und Leben des Geistes ist die Freiheit. Die Seele also, die Gott nicht aufnimmt, hat ihn auch nicht und wäre er ihr noch so nahe; wie er es denn ist. Hat aber die Seele Gott nicht, ist Gott nicht in ihr, so ist es öde und wüst in ihr, nur ihre Sündhaftigkeit ist ihr Inhalt: sie ist gottverlassen. Es ist in der Seele nur das, wozu sie sich selbst bestimmt; alles Uebrige ist außer ihr: ihr ganzes Wesen ist Selbstbestimmung. Sie muß sich also bestimmen Gott aufzunehmen, wenn er in sie eingehen soll; und dieß kann blos durch das Gebeth geschehen. Das Gebeth ist das sich-Erschließen, das sich-Eröffnen der Seele für Gott. Und darum wird das Gebeth so dringend empfohlen. Wenn es daher heißt: „betet ohne Unterlaß," so heißt dieß eben so viel, als: öffnet eure Seelen dem göttlichen Einflusse, der göttlichen Wirksamkeit, dem Schaffen des heiligen Geistes in eurem Inneren. Durch das Gebeth geht, wie wir wissen, die Seele zu Gott ein, und darum auch Gott zur Seele. Daher auch die Seele, wenn sie sich noch so sehr abmühet moralisch zu seyn, das göttliche Gebot der Freiheit zu erfüllen, aber ohne sich an Gott selbst zu wenden, ohne sich auf ihn zu richten im Gebethe, wenn sie wähnt mit Recht zu sich sagen zu dürfen:

„Hast du nicht Alles selbst vollbracht,
heilig-glühend Herz?"

sich umsonst abmühet und nichts Heiliges in sich erzeugt. Glaubst du, daß dich das Gebeth erniedrige, entehre? Schämest du dich des Gebeths? thörichte

Seele! Nichts ehrt dich mehr als das Gebeth: denn nichts bringt dich Gott näher, und ihn dir. Eine Seele also, die zu beten verlernt hat, ist auch eine Seele, die ohne Gott lebt, eine gottverlassene Seele. Nur Gott, nur sein Geist, giebt gute Gedanken in die Seele, reine Gefühle in das Herz, Kraft zum gedeihlichen Wirken; mit Einem Worte: nur Gott, wie wir gesehen, macht die Seele reich. Eine gottverlassene Seele ist also eine arme Seele, so groß auch ihr Reichthum an natürlicher Lebendigkeit seyn möge. Daran kannst du erkennen, daß du eine gottverlassene Seele bist, wenn du eine Abneigung, ja wohl gar einen Abscheu vor dem Gebethe hast. Schon eine Seele, die gleichgültig gegen das Gebeth ist oder es für etwas überflüssiges, allenfalls für ein Bedürfniß der Schwachen hält, der Seelen-Kranken, die ohne Arzt nicht auskommen können, schon eine solche Seele hat Gott nicht, ist gottverlassen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Eine Seele, die blind hinein in das Leben stürmt, und ihre besten Kräfte vergeudet bis das physische wie das moralische Leben untergeht, ist gottverlassen: denn sie ist eine gottvergessene Seele. Eine Seele, die nur in den Schätzen der Wissenschaft ihre Nahrung, in der Wissenschaft selbst ihr Ziel, ihren Stolz, ihren Ruhm, kurz, ihr Leben findet, sie ist, so anstößig dieser Ausdruck seyn, so übel aufgenommen er von Denen werden möge, die eben nichts Höheres kennen als die Wissenschaft, gottverlassen, weil gottvergessen. Nicht das Wissen, nicht die Erkenntniß schmähen wir; aber wir tadeln es, wenn die höchst kümmerliche Wissenschaft unseres irdischen Erkenntnißvermögens göttlicher Verehrung genießt, indem sie über Alles gesetzt und ihr Alles unterworfen wird. Ihr widerfährt auf diese Weise was Gott sich allein vorbehalten hat; und dieß ist ein Frevel, der von

Gottvergessenheit zeugt, und zugleich ein Zeuge der Gottverlassenheit ist; wie wir denn dieses überhaupt an dem ganzen Thun und Treiben solcher Seelen sehen können, von denen geschrieben steht: „das Wissen blähet auf.“ Noch einmal, wer die sogenannte Wissenschaft statt Gottes hält und hegt und pflegt, oder auch wer Gott in der Wissenschaft zu haben meint, der hat ihn eben nicht, ist folglich gottverlassen, so wie er Gott über der Wissenschaft dermaßen vergißt, daß sie ihm sein Alles ist. Es kann dieß in der jetzigen Zeit nicht nachdrücklich genug ausgesprochen werden. Des wahren Wissens, d. h. Erkennens, ist wenig; und was wir erkennen, ist immer nur ein unendlich kleiner Theil der unendlich großen Wahrheit. Warum sollten wir uns brüsten? Doch weiter! Wer sein Herz an zeitliche Güter hängt, oder an die Wollüste dieser Welt, ist gottverlassen, wie er gottvergessen ist. Wer sich für seelengesund und schuldfrei hält, da er doch krank und ein Sünder ist, der hat Gott nicht, der ist gottverlassen: denn er gedenket nicht Gottes, des Heiligen, der ihn richtet. In einer Seele, in welcher Gott ist, muß die Welt weichen; und aus einer Seele, in welcher die Welt ist, weicht Gott. Man wähne nicht, daß dieß zu strenge sey: denn ewig wahr bleibt das Wort: „Niemand kann zweien Herren dienen.“ Kurz, wer Gott nicht lieber hat als die Welt und alles, was darinnen ist, ja lieber als sein Leben selbst, der ist sein nicht werth, der hat ihn nicht, der ist von ihm verlassen. Wie äußert sich nun, wie erscheint in der Seele diese Gottverlassenheit? gerade auf die entgegengesetzte Art als das Leben Gottes in der Seele erscheint: als ein Mangel oder eine Abwesenheit von Allem, was Gott in der Seele ist und giebt. Gott ist und giebt in der Seele, der er einwohnt, die Kraft, das Licht und die Liebe. Eine gottverlassene Seele dem-

nach ist, so sehr sie auch den Anschein des Gegentheils haben möge, dennoch der Kraft, des Lichts und der Liebe beraubt, folglich ohnmächtig, verfinstert, und von der Kälte des Todes erfüllt: denn die Liebe ist die reinste Lebenswärme. Man kann hiegegen einwenden und sagen: „Nun so sind ja alle Natur-Menschen, die noch von Gott nichts wissen, mit aller Begabtheit und allem Reichthume an Kraft des Willens, Licht des Verstandes, und Liebe des Gemüths gottverlassene, ohnmächtige, verfinsterte, todesstarre Seelen! Ist dieß nicht der gröbste Widerspruch, ja baarer Unsinn?" Sonderbar, wie man so sehr mißverstehen kann! Von der Verbindung der Gottverlassenheit mit der Gottvergessenheit ist die Rede, von der Entweichung Gottes selbst aus der untreuen Seele, nicht von der Entziehung seiner Gaben, die in der ganzen Schöpfung, in der beseelten wie in der unbeseelten, ausgetheilt sind. Der ärgste Spötter der Gottheit kann ein natürlich-reichbegabter Mensch seyn, Willens-Energie, Verstandes-Schärfe, kräftige Phantasie, ein die Welt und das Leben glühend liebendes Gemüth besitzen: aber Gottes-Kraft, Gottes-Licht und Gottes-Liebe besitzt er nicht. Die Gotteskraft ist der durch den Glauben geheiligte Wille, das Gotteslicht ist die Erkenntniß der Wahrheit, d. h. die Erkenntniß Gottes, und die Gottesliebe ist der Himmel selbst. Die natürliche Willens-Kraft der Seele kann gebrochen werden und wird gebrochen durch Unglück und Widerwärtigkeit, sie kann erkranken und erkrankt im Wahne des Stolzes, im Rausche der Leidenschaft, sie kann untergehen und geht unter, wie jede irdische Kraft, wenn sie aus ihren Grenzen tritt; aber die heilige Kraft Gottes, die im Glauben lebt, ist über alle diese Zufälligkeiten erhaben und gegen alle gesichert. Der natürliche Verstand ist dem Irrthume, und der Täuschung, und dem Wahne unterworfen,

ja er ist nicht vor seiner eigenen Zerrüttung sicher. Das Licht aus Gott geboren ist die Wahrheit und seiner selbst-Gewißheit selbst. Die irdische Glut des Herzens kann versiegen, kann ausschlagen zur verzehrenden Flamme, kann sich selbst verzehren und vernichten: die himmlische Liebe bleibt ewig, und kann nur wachsen und zunehmen an Fülle und Seligkeit. In Beziehung auf die Gotteskraft also ist der gottvergessene ohnmächtig: in Beziehung auf das Gotteslicht, verfinstert; in Beziehung auf die Gottesliebe, todt. Willst du die gottverlassene Seele erkennen? schicke Krankheit, Alter, Unglück und Widerwärtigkeit über sie, und frage sie nach ihrer Kraft! Laß Zweifel den forschenden Verstand bestürmen, daß er bis an die Grenze der Verzweiflung, ja des Wahnwitzes getrieben wird, und frage ihn nach seinem Lichte! Laß Freunde, Geliebte, alles woran das irdische Herz hängt, untreu, treulos werden, und frage das Herz nach dem Glücke der Liebe! Und eine gottverlassene, weil gottvergessene, Seele sollte Ruhe und Frieden finden für sich selbst? sollte die Freiheit schmecken, welche das Erbtheil der Kinder Gottes ist? sollte das Sehnen des Herzens gestillt erhalten durch Fülle und Gnüge des Lebens nach dem es strebt? sollte Befriedigung finden für den forschenden Geist, für die nimmer rastende, in das Unendliche strebende Thatkraft? Darum erkenne dich selbst, o Seele, und siehe, was du zu meiden, wonach du zu greifen hast! Erkenne dich im Spiegel deines Bewußtseyns, der durch den Lichtstrahl des göttlichen Worts erhellet ist! Erkenne deine Bestimmung, deine Einrichtung, deine Gesunkenheit, deine Gebrechen, und die Heilquelle für alle deine Noth. Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang, und jene Selbsterkenntniß führt zur Gottesfurcht, und, was noch mehr ist, zur Gottesliebe, der Weisheit Vollendung.

BF113 .H46
Die Psychologie als
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00160 6666